LE CALIFAT

SON ÉVOLUTION VERS UNE SOCIÉTÉ DES NATIONS ORIENTALE

Travaux du Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales
PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE
Edouard LAMBERT
Professeur à l'Université de Lyon. — Ancien Directeur de l'Ecole Khédiviale de droit du Caire

TOME 4

LE CALIFAT

Son EVOLUTION vers une SOCIÉTÉ des NATIONS ORIENTALE

PAR

A. SANHOURY
Docteur en droit ès Sciences Juridiques et ès Sciences Politiques
Diplômé de l'Institut des Hautes Etudes Internationales de la Faculté de Paris

PRÉFACE DE EDOUARD LAMBERT
Directeur de l'Institut de Droit comparé de Lyon
Ex-Directeur de l'Ecole Khédiviale de Droit du Caire



LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, Rue Jacob, 13, PARIS

1926

PRÉFACE

Je rouvre une publication que j'avais créée en 1912 *et* 1913, *pour grouper et faire connaître les travaux de ceux de mes étudiants égyptiens, que de longues et fructueuses études à mes côtés me paraissaient avoir armés pour coopérer utilement à la progression de l'enseignement du droit et des sciences sociales dans leur pays. La guerre avait interrompu cette publication au lendemain de sa naissance et j'ai cessé, pendant une douzaine d'années, de l'entretenir.*

Depuis longtemps déjà, je songeais à la reprendre, pour alléger ma collection principale : la Bibliothèque de l'Institut de Droit comparé de Lyon, *d'essais que leur valeur intrinsèque ne me permettait point d'écarter, mais qui, par la nature des sujets traités, risquaient de compromettre l'homogénéité de ma* Bibliothèque. *J'ai dû attendre, pour procéder à cette réouverture, que j'eusse en mains, comme rentrée de jeu, un livre présentant toutes les qualités qui avaient assuré, en* 1912, *le succès et l'épuisement rapide du volume inaugural de ces* Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales : *l'étude, devenue classique, du regretté Mahmoud Fathy, sur* La doctrine musulmane de l'abus des droits.

L'article de réouverture souhaité m'est enfin apporté par Sanhoury, l'un des meilleurs disciples que j'aie formés au cours de ma longue carrière d'éducateur : un disciple qui a déjà prouvé qu'il avait l'étoffe d'un maître. Car ce robuste ouvrage n'est pas son coup d'essai. Il a publié, en 1925, *dans la* Bibliothèque de l'Institut de Droit comparé — *dont elle forme le tome X, — une remarquable dissertation sur* Les restrictions contractuelles à la liberté du travail dans la jurisprudence anglaise, *que la Faculté de Droit de Lyon a couronnée de son prix de thèses et qu'un connaisseur à l'œil aussi exercé que Georges Cornil a pu signaler, dans la* Revue de l'Université de Bruxelles, *comme l'une des pièces de résistance de mes collections. De fines et méthodiques esquisses de jurisprudence civile et commerciale s'y trouvent encadrées entre des recherches de sociologie juridique sur les rôles et les mérites respectifs de la* Règle de Droit et du Standart juridique *que j'avais déconseillées — parce que je pensais qu'elles excédaient les forces d'un débutant, même exceptionnellement doué — mais que j'avais eu tort de déconseiller. Car c'est par la façon même dont il a traité ce sujet vierge — ou quasi-vierge — de science sociale que mon jeune collaborateur s'est imposé à l'attention de Maurice Hauriou qui, dans un article, débordant d'idées, de la* Revue trimestrielle de Droit civil, *a discuté, avec la plus compréhensive sympathie, les vues de Sanhoury sur la Règle et le Standard, et fait sortir de cette discussion une nouvelle pierre d'assise de sa théorie de l'institution.*

Maurice Hauriou n'est pas seulement le maître incon-

testé du Droit administratif français, auquel ses notes du Sirey fournissent depuis une quarantaine d'années le meilleur ciment doctrinal. L'influence de sa pensée de sociologue se répercute dans toutes les branches du Droit, sans aucune exception. Son œuvre est, de toutes les œuvres d'ensemble des juristes de notre génération, celle qui semble la mieux garantie contre l'épreuve du temps, aussi bien par l'importance de l'action exercée sur la marche finale de la jurisprudence que par la solide probité de sa facture. Je n'aurais pu souhaiter pour un travail de débutant une plus éclatante consécration que d'être choisi par un savant de l'envergure d'Hauriou comme un tremplin vers de nouvelles recherches de sociologie juridique.

La fortune exceptionnelle qu'avait eue le premier livre de Sanhoury, et qui pouvait tenir à l'attrait de la matière traitée plus encore qu'au talent de l'auteur, me faisait craindre que sa seconde thèse de doctorat ne diminuât l'impression produite par la première. Ce n'est pas sans inquiétudes que je l'avais vu s'engager, malgré mes résistances, dans la prospection d'un sujet aussi vaste, aussi mouvant, aussi complexe que l'histoire du Califat telle qu'il l'entend : envisagée comme une sorte de miroir central au travers duquel on peut suivre les étapes historiques de la décadence de l'unité du monde musulman et les efforts faits de nos jours pour préparer sa reconstitution sous une forme plus souple et mieux accommodée aux exigences des nationalismes naissants.

Cette fois encore, son indocilité aura été féconde. Son nouveau livre n'est certes point indigne du premier. Il atteste des qualités différentes, mais qui ne sont pas

moins précieuses chez un futur professeur d'Université. Après avoir écrit pour l'usage des techniciens du Droit et de la sociologie juridique, il a tenu à prouver qu'il savait aussi écrire pour l'usage du grand public. — Non seulement du grand public de son pays, qu'il ne pourra pleinement toucher que par une traduction en langue arabe, mais aussi du grand public européen, qui trouvera sans doute quelque intérêt à suivre la présentation, par le point de vue oriental, et au travers d'une mentalité musulmane cultivée, de problèmes que la littérature occidentale, en dépit de son abondance et de sa diversité de tendances, ne lui présente que sous un angle européen, ou européo-américain, et sous le reflet de préventions chrétiennes.

Sanhoury a utilisé fort largement, et dans un esprit très éclectique, ceux des éléments de cette littérature occidentale qui lui étaient pleinement accessibles : ceux qui ont été écrits ou traduits en anglais ou en français. S'il a du négliger d'ordinaire la partie allemande de cette documentation, il a pu, en revanche, puiser à pleines mains dans la littérature de langue arabe qui, à vrai dire, constitue en pareille matière la seule documentation vraiment directe.

La « doctrine de la nécessité », dont Sanhoury a si bien marqué les réactions sur le développement de la théorie juridique du Califat, et qui s'impose avec tout autant de brutalité à la science qu'aux religions et aux organisations politiques, obligera sans doute, pendant quelque temps, les étudiants orientaux qui travaillent à Lyon sous ma direction, à se cantonner trop exclusivement dans le dépouillement de leurs littératures natio-

nales et à se référer, pour la citation des œuvres maîtresses de ces littératures, aux éditions sorties de leurs presses locales, même quand il existe des publications critiques européennes. Car l'élévation croissante du prix du livre étranger et la barrière des changes ne laissent plus filtrer jusqu'à nous qu'une trop faible partie de la production anglo-américaine et nous ferment complètement l'accès de la production allemande.

Je ne me dissimule pas que je risque de voir m'échapper, par l'effet de cette détresse de nos bibliothèques, le principal — ou plutôt l'unique — instrument de contrôle dont je disposais jusqu'ici pour guider les études poursuivies par mes élèves orientaux sur des terrains juridiques ou économiques en liaison avec leurs cultures ethniques : l'instrument que me fournissaient les études et les traductions parues dans les langues européennes de contact international. Cette crainte m'eut certainement empêché de reprendre la publication de cette collection, — qui, par l'adjonction à mes collaborateurs égyptiens d'avant-guerre de collaborateurs venus d'autres régions, non seulement du Proche-Orient, mais aussi de l'Extrême-Orient, va prendre de nouveaux développements — si je n'avais l'espérance de pouvoir en remettre la direction à des successeurs outillés pour la consultation directe des sources orientales.

Tout en se préparant à la culture de la jurisprudence comparative par la pratique des enseignements historiques qui m'y ont conduit, mon fils, Jacques Lambert, poursuit des études d'arabe littéraire, commencées depuis plus de quatre ans, sous la direction de mon collègue et ami Gaston Wiet. J'espère qu'un séjour de quel-

ques années dans un pays de civilisation musulmane lui permettra de les mener à terme. Et c'est sur une étroite et cordiale collaboration entre lui et ceux de ses anciens camarades de l'Institut de Droit comparé de Lyon qui, comme Sanhoury, enseignent ou vont enseigner à l'Université Egyptienne ou dans d'autres établissements d'enseignement supérieur de l'Orient, que je compte pour donner une impulsion vraiment scientifique à ces Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales.

Edouard LAMBERT.

AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR

Pour la seconde fois, dans l'histoire de l'Islam, le monde musulman se trouve sans Calife. Au lendemain de sa victoire définitive, la République Turque a déclaré qu'elle ne pouvait pas prendre à sa charge la responsabilité que l'Empire Ottoman avait assumée pendant quelques siècles. La question du Califat est alors devenue d'une actualité brûlante. Dans cette étude, je l'ai envisagée au double point de vue doctrinal et historique. Je ne prétends pas m'être débarrassé de tout préjugé et de toute sentimentalité, en traitant un sujet trop passionnant pour que les préventions du milieu et l'attachement instinctif aux traditions séculaires n'exercent pas quelque influence sur la façon de l'envisager, même dans l'esprit du travailleur le plus soucieux d'impartialité. J'avoue même que, dès mon jeune âge, je n'ai pu résister au penchant prononcé qui m'inclinait vers tout ce qui est oriental, et que j'ai toujours éprouvé un intérêt profond pour l'étude de la civilisation islamique que je vénère et que j'admire. Mais j'ai tâché dans ce travail, dans la mesure de mes moyens, de faire œuvre de science. Me plaçant sur un terrain objectif, j'ai constamment cherché à faire taire la passion devant la vérité. Non pas la vérité absolue, certes. Celle-ci, si elle

existe, n'est pas encore découverte. Dans le domaine social surtout, nous envisageons instinctivement les problèmes sous le reflet de notre mentalité ethnique, ou de la mentalité de notre temps, qui est elle-même sujette aux influences multiples provenant de notre état particulier de civilisation. Lorsque Aristote a affirmé que l'esclavage était une institution nécessaire, il a certainement représenté la pensée collective de son époque, et exprimé *une vérité* de l'âge auquel il a appartenu.

Au cours de ce travail, j'ai eu de nombreuses difficultés à aplanir : difficultés pratiques d'exposition d'un sujet dans le maniement duquel il faut concilier avec le respect de la vérité scientifique le ménagement de légitimes susceptibilités ; abondance de documents presque inépuisable (1), difficulté de rendre en langue étrangère des idées qui ne présentent toute la précision de leurs nuances que dans leur langue d'origine (2) ; nécessité de se tenir au courant de ce qui se passe dans le monde oriental jour par jour ; et enfin obligation qui s'impose à l'étudiant du droit musulman de se créer une méthode personnelle pour classer et coordonner des notions qui donnent, au juriste formé à la pratique des méthodes scientifiques modernes, l'impression d'avoir été jetées pêle-mêle dans les œuvres des docteurs musulmans sans aucun souci d'ordonnance logique.

(1) Je tiens à remercier ici mes amis du Caire et de Londres qui m'ont rendu un service inestimable en me procurant les documents arabes et anglais dont j'avais besoin.

(2) Je me suis largement servi de la traduction d'*Al-Ahkâm Al-Soultaniyah* par le Comte Léon Ostrorog, que j'ai vérifiée (précaution inutile d'ailleurs, la traduction étant d'une minutieuse exactitude) sur le texte que j'ai en mains.

Si je m'en suis tiré, tant bien que mal, je le dois beaucoup à la direction éclairée et aux sages conseils de mon maître, le Professeur Edouard Lambert. Familiarisé avec la mentalité orientale, grâce à un long contact avec la culture islamique, pénétré d'une sympathie profonde pour les choses de l'Islam et de l'Egypte, pays auquel il a donné une partie de sa mûre jeunesse et consacré beaucoup de son activité scientifique, l'éminent maître a bien voulu patronner mon travail. Ses conseils m'ont encouragé à tenir ferme sur un terrain glissant et périlleux. Sans doute, quelques divergences de vue ont fatalement surgi entre lui et moi dans la compréhension d'un sujet où il est inévitable que des éléments subtils de subjectivité se glissent imperceptiblement, même dans les études conduites avec la plus scrupuleuse volonté d'objectivité ; mais ces divergences d'opinions ou de tendances, qui ont formé l'objet d'utiles discussions préliminaires, ne l'ont point empêché de me laisser entièrement libre d'exprimer mes propres idées. *L'Ecole Lambert* égyptienne, qui compte un nombre toujours grandissant d'adeptes, renierait les plus chères traditions du Maître, si ses membres renonçaient à réclamer leur part de responsabilité individuelle dans l'œuvre collective de science, et laissaient s'atténuer ce souci jaloux de garder l'indépendance absolue de leur pensée scientifique que le puissant créateur d'esprits juridiques a imprimé comme une sorte de pli commun à la mentalité de ses disciples.

La partie doctrinale de cette œuvre embrasse la théorie du Califat, telle qu'elle est exposée par les docteurs musulmans. J'ai dû développer certaines parties

qu'on traite habituellement d'une façon succincte, éclaircir quelques points obscurs, et essayer de combler, dans la mesure où c'est possible, des lacunes qui risquent de rendre la doctrine inconciliable avec la pratique. Il me paraît indispensable de ne jamais perdre de vue la longue existence d'un régime irrégulier du Califat, et de le distinguer soigneusement du régime régulier, pour qu'on puisse comprendre comment le gouvernement islamique a fonctionné en fait pendant treize siècles, et découvrir les moyens de remédier dans l'avenir à la vacance actuelle du siège du Califat. En décrivant ces deux régimes — régulier et irrégulier — du Califat, j'ai cherché à reproduire fidèlement l'exacte pensée des auteurs musulmans, sans confondre mes idées personnelles avec ce qui constitue la doctrine islamique.

Dans la partie historique de cette étude, j'ai dû surtout me préoccuper de faire une sélection entre les matériaux fournis par l'immense littérature du sujet, musulmane et européenne, dont la complexité, si j'étais entré dans une analyse détaillée, eût risqué de m'empêcher de tirer de mon enquête des conclusions suffisamment précises. Le souci de dégager de cette revue historique des enseignements d'ordre pratique, m'a conduit à avancer des propositions concrètes, que d'aucuns pourront trouver trop ambitieuses. Je n'ai pas hésité à envisager des solutions aussi hardies que l'institution d'une « Société des Nations Orientale », car j'ai confiance dans l'avenir de l'Orient. Le « rêve » d'aujourd'hui peut devenir demain une réalité. Il y a eu, au XVIIIe siècle, des « rêveurs », comme l'abbé de Saint-Pierre, qui ont *spéculé* sur la possibilité d'organiser une

communauté universelle dont nous voyons maintenant s'ébaucher la réalisation à Genève. Et les siècles sont peu de chose dans la vie des nations.

Mais l'Orient, pour renaître, a besoin, non pas seulement d'hommes capables et énergiques, mais surtout de dirigeants qui sachent sacrifier leurs intérêts personnels à l'intérêt général. Ceux qui travaillent pour la grande idée, qu'est la restauration d'une culture historique, doivent être, selon l'image du poète persan, comme le flambeau qui se consume, mais qui brille.

Je parle très souvent de l'Islam, au cours de ce travail. Dans ma pensée, il ne s'agit pas d'un corps de croyances strictement confessionnelles. Envers l'Islam religieux, j'éprouve, en ma qualité de musulman, l'attachement le plus sincère et le plus profond respect. Mais c'est de l'Islam culture, et non pas de l'Islam cultuel, que je me préoccupe dans cette étude. Né dans le voisinage de deux grandes religions, le judaïsme et le christianisme, pénétré de principes de la plus haute moralité, l'Islam est l'une des religions les plus noblement universalistes qu'ait jamais connues l'humanité. Mais il n'est pas que cela ; il est aussi une civilisation. Ceux qui croient à ses dogmes sont les adeptes de la Religion ; ceux qui adhèrent à sa culture sont les citoyens de la Patrie. La civilisation musulmane qui, à côté des musulmans, compte parmi ses ouvriers des chrétiens et des juifs, est le système social sous lequel l'Orient a vécu pendant plusieurs siècles. Ainsi compris, l'Islam se confond avec l'Orient, et quand je parle du premier, je pense au second. Des libres penseurs, des philosophes, des médecins, des naturalistes, des théo-

logiens et des juristes ont vécu côte à côte, en faisant bon ménage, dans l'atmosphère de la culture islamique. C'est cette culture, qui a produit Avicenne aussi bien qu'Al-Ghazzali, que je souhaite voir refleurir sous des formes nouvelles. C'est l'Islam d'hier, et l'Islam de demain.

A la renaissance de l'Orient s'associe invinciblement dans ma pensée la renaissance de l'Islam, envisagé comme l'une des civilisations historiques de l'Orient — comme celle de ces civilisations qui est le plus fortement marquée de l'empreinte traditionnelle du génie oriental.

La nouvelle ère qui s'ouvre annonce-t-elle à l'Orient, enveloppé dans les ténèbres, la réapparition prochaine du soleil ? L'Islam reprendra-t-il son énergie comme facteur fondamental de notre mouvement de renaissance ? Pourra-t-on dire de nouveau : L'Orient par l'Islam et l'Islam pour l'Orient ?

PREMIÈRE PARTIE

L'Institution du Califat dans la Doctrine

(Exposé Théorique)

Introduction

Le droit public musulman. — Position de l'Institution du Califat dans l'ensemble du droit public musulman. — La séparation des pouvoirs et le régime représentatif dans le gouvernement islamique (principe du consensus*). — Théorie musulmane de la souveraineté. — Place où les Docteurs musulmans traitent l'Institution du Califat. — Fondement juridique de cette Institution. — Critique d'un ouvrage récent. — Plan.*

1. — Le droit musulman, ou, comme les jurisconsultes musulmans l'appellent, le *fiqh*, comprend non seulement toutes les branches de droit que le système occidental moderne englobe dans les deux catégories fondamentales, le droit public et le droit privé, mais aussi des sujets complètement étrangers au domaine du droit dans ce sens moderne, tels que l'étude du culte dans la religion musulmane, des principes d'hygiène et de savoir-vivre. Ce vaste domaine, si étendu qu'il soit, n'épuise pas encore toutes les matières du *fiqh* ; il ne

constitue qu'un de ses rameaux, la science des branches (*Al Forou'*). L'autre, la science des racines (*Al Oçoul*), consiste dans l'étude des sources du droit : le *Qoran*, les *Hadîths* (traditions du Prophète), l'*idjma'* (consensus) et le *Qiyâs* (analogie), et dans celle des principes abstraits selon lesquels on déduit de ces sources les règles concrètes du droit (*Al Forou'*). La théologie musulmane fait l'objet d'une science indépendante, celle du *Kalam* (discours, discussion orale).

2. — Bien que traitée ordinairement dans les livres sur cette dernière science, pour des raisons que nous examinerons plus loin, l'institution du Califat appartient en réalité à la science des *Al Forou'*, et dans celle-ci à la branche de droit public. Il y a évidemment un droit public musulman ; mais les jurisconsultes mahométans n'avaient pas dans leur esprit la distinction nette qu'on trouve dans le droit moderne entre le droit public et le droit privé (1). Ils traitent pêle-mêle des sujets appartenant à ces deux catégories, la théorie des obligations et celle des délits à côté de l'administration de la justice. Délimiter le domaine du droit public dans le droit musulman et dégager les principes d'un droit constitutionnel, d'un droit administratif et financier, d'un droit pénal et d'un droit international, c'est là une tâche sur l'importance et l'utilité de laquelle on ne saurait trop insister, d'autant plus que le droit public dans le système musulman est beaucoup moins développé que le droit privé.

(1) Ils distinguent, par contre, entre ce qu'ils appellent « le droit de Dieu » et le « droit de l'homme » (l'Esclave). Nous examinerons cette distinction plus loin.

3. — Ce qu'il importe ici de faire remarquer c'est que l'institution du Califat appartient en partie au droit constitutionnel et en partie au droit administratif et financier. L'étude du Califat ne constitue pas à elle seule tout le droit constitutionnel musulman. Il faut y ajouter, non pas seulement l'étude des droits individuels, traitée incidemment et sans aucun plan d'ensemble dans les ouvrages des jurisconsultes, mais aussi celle du pouvoir législatif. Car le Calife, contrairement à ce qu'on dit quelquefois, n'est pas un souverain autocrate (2). Il a des attributions exécutives et judiciaires très étendues, mais il ne peut point empiéter sur le domaine législatif.

4. — Ceci nous amène à aborder la question de la séparation des pouvoirs dans le droit musulman. On sait que le droit public moderne fait de cette théorie la pierre angulaire du régime constitutionnel. Exagérée d'abord dans le sens d'une séparation complète, elle a

(2) C'est ainsi que dans une note publiée récemment dans la *Revue du Monde Musulman* (LIX, p. 275), l'auteur en parlant du Calife, dit : « C'est un souverain; ce n'est ni un simple mandataire de la Communauté, comme l'ont dit les musulmans libéraux depuis qu'ils ont lu Rousseau, — ni le délégué « ad nutum » d'un Conseil suprême d'Ulémas, concile ou « Sownarkom », comme l'écrit Barakatallah, parce qu'il a lu Lénine ». Non, il n'est pas nécessaire de lire Rousseau ou Lénine pour s'apercevoir que, dans l'esprit de la théorie orthodoxe du droit musulman (et non pas la théorie Chiite), le Calife est le mandataire de la communauté musulmane. Si l'auteur veut dire par le mot « souverain » un calife absolu qui n'a pas à rendre compte de ses actes, il fait évidemment confusion entre l'enseignement exact de la théorie orthodoxe et la pratique postérieure d'un despotisme nettement contraire à l'esprit et à la lettre du droit musulman.

été ensuite ramenée à sa proportion raisonnable : distinction des trois pouvoirs et coordination entre eux dans le fonctionnement. Le droit musulman ne considère pas le pouvoir judiciaire comme indépendant du pouvoir exécutif. Il subordonne le premier au second, mais cette subordination n'a pas d'importance pratique, car Calife et Juge doivent tous deux s'incliner devant la Loi, c'est-à-dire, devant le pouvoir législatif. C'est entre les pouvoirs exécutif et judiciaire, d'une part, et le pouvoir législatif, d'autre part, qu'il y a une séparation complète, plus rigoureuse encore que celle qui existe dans le droit moderne (3).

Reste à savoir en qui réside le pouvoir législatif ? En théorie, c'est Dieu seul, Etre Suprême, qui nous dirige par ses lois divines. Sa volonté nous est révélée, en premier lieu et d'une façon directe, dans le *Qoran*. En second lieu et indirectement, nous la découvrons dans les traditions du Prophète, inspiré par Dieu dans ses paroles et dans ses actes. Mais, comme la durée de la vie du Prophète, être mortel, était limitée, il fallait chercher un guide qui continuerait à diriger la Nation. Ce guide nous le trouvons dans l'accord de la Communauté musulmane, troisième source de droit (4). Le principe que l'accord de la communauté (*Consensus*) constitue une source de droit renferme l'essentiel de

(3) Dans celui-ci, du moins théoriquement, le chef de l'Etat titulaire du pouvoir exécutif, possède le plus souvent des attributions législatives.

(4) La quatrième source est l'analogie : élaboration scientifique des règles de droit par voie de déduction logique. A côté de ces quatre sources il y en a d'autres qui ne sont pas universellement reconnues.

l'esprit démocratique. Cet accord devient en quelque sorte l'expression de la volonté divine, par l'intermédiaire des hommes, conformément à la belle et fière parole du Prophète que la communauté musulmane « ne tombera jamais d'accord sur une erreur ». La volonté de Dieu ne peut pas être exprimée par le Calife, qui n'est nullement investi du pouvoir législatif (5). Elle ne peut l'être que par la communauté toute entière, par la Nation Musulmane. Quoi de plus démocratique que d'affirmer que la volonté de la Nation est l'expression de la volonté même de Dieu ? Il convient de souligner l'importance de cette remarque : dans la limite du *Qoran* et du *Hadith*, constituant en quelque sorte un droit constitutionnel auquel on ne peut pas déroger, la Nation seule, et non pas le Calife, peut légiférer. C'est la base même du régime parlementaire moderne, avec cette différence, cependant, que dans le système musulman les représentants de la Nation ne sont pas élus ; ils se désignent par leur capacité personnelle dans la science juridique (*idjtihâd*) ; le gouvernement musulman est un gouvernement des savants (6).

(5) Le Calife peut participer au pouvoir législatif s'il est *Modjtahed* (savant), mais en cette qualité seulement.

(6) Le Professeur Lambert, dans son ouvrage « *La Fonction du droit civil comparé* », p. 337, se prononce énergiquement contre l'idée de la représentation du peuple par les savants en matière de *consensus*, idée soutenue par *Snouck-Hurgronje*. Il nous semble que le sens vague de l'expression « représentation du peuple » prête à la confusion. Si l'on veut dire que les savants ont reçu du peuple un mandat exprès ou tacite pour légiférer, cela est évidemment inexact. Mais il nous paraît juste de soutenir que les jurisconsultes musulmans, dans leur *consensus*, agissent pour le compte de toute la Nation; il y a là une sorte de gestion d'affaires par les hommes les plus com-

5. — Ici se pose une question extrêmement importante : peut-on prendre le principe fondamental du *consensus*, qui est, d'après *Goldziher*, « la clef de l'évolution historique de l'Islam au point de vue politique, dogmatique et juridique » (7), comme base d'un régime représentatif dans le gouvernement musulman ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'examiner très rapidement ce principe tel qu'il est exposé dans les ouvrages des jurisconsultes.

Le *consensus*, dit *Çadr Al-Chari'ah* (8), est l'accord des savants (*Modjtahidin*) de la communauté de Mohammed d'une époque déterminée sur une solution juridique. Le jurisconsulte commente cette définition en faisant remarquer que le principe ne s'applique que dans le domaine religieux et social ; le domaine

pétents, gestion toujours ratifiée par le peuple, par le fait même que « les dogmes ou les maximes du droit canonique, — selon les termes même de notre professeur, — qui obtiennent la consécration de l'accord des savants, conquièrent tout naturellement la vénération superstitieuse des fidèles ». En d'autres termes, le peuple, ayant confiance dans la conformité de l'accord des savants aux principes du droit musulman, l'accepte volontairement. A la base de cet accord se trouve donc l'approbation tacite du peuple. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit ici que du *consensus* tel qu'il avait été pratiqué par les anciens jurisconsultes; il était, en effet, à l'étape où son développement s'est arrêté, du droit élaboré par les savants, quelque chose comme les *responsa prudentium*. Reste à savoir si, en reprenant son évolution depuis longtemps immobilisée, cette notion de « *consensus* » n'est pas susceptible de s'élargir jusqu'à renfermer le principe d'une représentation populaire véritable ? C'est ce que nous verrons par la suite.

(7) Goldziher : *Le Dogme et la Loi de l'Islam ;* traduction de Félix Arin; Paris, 1920, p. 45.

(8) *Charh Al-Tawdïh' le Matn Al-Tankïh'*, Le Caire, t. 2, p. 41.

physique est régi par des lois naturelles que le *consensus* ne fait que constater ; même dans le premier domaine, ce mécanisme du *consensus* ne fonctionne que pour les règles qu'on ne peut connaître que par l'ordre divin ; car celles qui peuvent être perçues par la raison, — ainsi que les faits qui tombent sous les sens, — peuvent être connues par d'autres moyens : la raison ou les sens. Le domaine restreint que *Çadr Al-Chari'ah* assigne au *consensus* n'a pas rencontré l'approbation générale des jurisconsultes. D'autres, comme *Ibn Al-H'adjeb*, l'étendent jusqu'à comprendre toutes les affaires de l'Etat, comme par exemple la guerre. *Al-Taftazâni*, dans son commentaire *Al-Talwih'* (9), estime que *Çadr Al-Chari'ah* a trop limité le domaine du *consensus*. Le *consensus* peut fonctionner, d'après lui, même dans le domaine de la raison et même dans celui des faits futurs qui tombent sous les sens. Ce qu'il nous faut retenir dans toutes ces controverses, c'est que le *consensus* englobe tout le domaine juridique (10).

Pour y prendre part, il faut être *Modjtahed*, c'est-à-dire versé dans la science du droit (11). Il n'y a de limi-

(9) T. 2, p. 41.

(10) *Çadr Al-Chari'ah* cite comme exemples de questions tranchées par le « *consensus* » une question des dommages-intérêts dus par le Calife qui cause l'avortement d'une femme enceinte en lui infligeant une peine corporelle, une autre concernant le droit de succession, une troisième sur la nécessité de partager les biens qui restent au trésor public (*Baït Al-Mâl*).

(11) Pour être *Modjtahed* il faut être versé dans le *Qoran*, les *Hadiths*, la langue arabe et la science des racines (la méthode juridique); en plus, il faut être juste (*'adl :* non impie) et orthodoxe (non-hérétique); en un mot, on doit être savant, pratiquant et orthodoxe. Nous verrons plus loin quelles sont les différentes catégories des *Modjtahidïn*.

tation ni quant au temps, ni quant au lieu : à toute époque et partout, les *Modjtahidin* peuvent tomber d'accord sur une solution juridique (12).

Faut-il que tous les participants soient unanimes sur le même avis ? Quelques jurisconsultes l'exigent, mais, d'après une opinion contraire, la majorité suffit (13).

Une fois la solution juridique tranchée par l'*idjma'*, elle devient définitive (14) et obligatoire, et a la même force que les règles établies par le *Qoran* et les *Hadiths* (15).

Une solution adoptée par voie de *consensus* pourrait

(12) Quelques jurisconsultes sont d'avis que seuls les Compagnons du Prophète peuvent participer au *consensus; Malek* ne donne ce droit qu'aux habitants de Médine; une troisième opinion le limite à la famille du Prophète. Ces opinions n'ont pas triomphé dans la doctrine.

(13) *Charh Al-Tawdïh' le Matn Al-Tankih'*, l. c., p. 46.

(14) Le participant ne saurait d'après l'opinion dominante revenir postérieurement sur son avis, à moins qu'un autre *consensus* soit établi contrairement au premier. *Al-Chafi'i* admet qu'on revienne sur son avis; il en conclut que la solution ne devient définitive qu'à la fin de la génération des *Modjtahidïn* qui y sont tombés d'accord; c'est alors seulement qu'on est sûr qu'ils n'ont pas changé d'avis (*Charh Al-Tawdïh'*, p. 46).

(15) On cite plusieurs traditions comme base de ce caractère obligatoire; entre autres : « Ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur. ». « Ce que les croyants considèrent comme bon est considéré comme tel par Dieu ». On cite également des versets qoraniques, comme par exemple : « Vous êtes la meilleure Nation qu'il ait été donné au genre humain de voir; vous ordonnez de faire ce que Dieu agrée, et défendez de faire ce qu'il désapprouve ». (Surate 3, verset 106).

Goldziher pense que le fondement traditionnel de ce principe est plus fort que son fondement qoranique. « Ce principe, dit-il, n'est apparu dans l'Islam qu'au cours de son développement; c'est ce que démontre cette circonstance que l'on

être annulée par une solution contraire adoptée par la même voie ; toute génération peut donc se mettre d'accord pour annuler les solutions juridiques élaborées par les générations précédentes, et même celles élaborées par ses propres efforts. C'est du moins l'avis de jurisconsultes comme *Fakhr Al-Islam* ; d'autres, comme *Al-Taftazâni* et *Çadr Al-Chari'ah*, distinguent entre le *consensus* des Compagnons du Prophète, qui ne pourrait pas être annulé, et celui des générations suivantes, qui pourrait l'être, au cas où les Compagnons seraient divisés sur la question qui fait l'objet de ce *consensus* (16).

L'accord des savants doit avoir une assise, un appui (*Mostanad*) ; ce qui signifie que la solution juridique sur laquelle on tombe d'accord doit être basée sur une autre source de droit. Il y a divergence d'opinion sur la question de savoir si l'appui doit être une source irréfutable (c'est-à-dire le *Qoran* et certaines traditions d'une

n'a pu facilement le rattacher au *Qoran lui-même*. Une anecdote d'école raconte que le grand *Al-Chafi'i*, qui reconnaissait le principe du *consensus* comme un des critères décisifs de la légalité, interrogé sur la base qoranique de cette doctrine, dut demander trois jours de réflexion. Ce délai expiré, il reparut devant ses auditeurs, malade et faible, les mains et les pieds enflés et le visage bouffi, tant il avait fallu qu'il s'évertuât pour pouvoir indiquer comme base de la doctrine du *consensus* le v. 115 de la 4me sourate : « Celui qui se sépare de l'Envoyé (*d'Allah*) après avoir connu clairement la bonne direction, et suit un autre chemin que celui des croyants, nous nous détournerons de lui comme il s'est détourné ; nous en chaufferons l'enfer, mauvais but de voyage. » Cette doctrine eut d'autant plus d'appui dans les *hadiths* qui passaient pour des enseignements du Prophète. » *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 45.

(16) *Charh Al-Tawdīh*, t. 2, p. 51.

haute valeur d'authenticité), ou une source quelconque, comme par exemple l'analogie (17).

Telles sont, en quelques mots, les grandes lignes de l'exposé doctrinal classique de la notion du *consensus*. En examinant la question de plus près, on constate que l'apparition de ce principe comme source de droit était fatale dans le système musulman. Celui-ci considère comme deux sources fondamentales le *Qoran* et les *Hadiths,* sources qui avaient pris leur forme définitive dans une courte période. Comme le droit doit rester en formation perpétuelle, il était nécessaire qu'une troisième source vint s'y ajouter pour introduire l'élément de souplesse et d'adaptation indispensable. Ainsi la véritable source fondamentale du droit musulman, celle qui lui fait pénétrer les âges et les milieux, en lui permettant de s'y acclimater, c'est le *Consensus,* en dépit de sa subordination apparente aux deux premières sources (18).

(17) Le *consensus* n'est pas considéré comme source de droit par quelques *Mo'tazilites* et quelques *Kharadjites,* et par la plupart des *Chi'ites* (*Kachf Al-Asrâr*).

Sur la question du *consensus,* les orientalistes ont produit une littérature abondante; entre autres, nous citons : SNOUCK-HURGRONJE (deux articles des *Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch-Indie,* 4e série, VI, p. 392-421, et la *Revue de l'histoire des Religions,* XXVII 1898, 15-22, 175-185, 201). GOLDZIHER (*Muham. Stud.* II, p. 85-87, 97-98, 139-141, 214, 256-260; *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (trad. de *Félix Arin,* p. 44 et s.), LAMBERT (*La Fonction du droit Civil Comparé,* p. 325 et s.). DUNCAN B, MACDONALD (*Developpement of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory,* p. 105 et s.).

(18) C'est dans le même ordre d'idées que le Professeur Lambert dit : « Le triomphe de l'*Idjma'* a finalement, au bout d'un certain nombre de siècles, ramené à l'arrière plan, réduit à

Il est intéresant de suivre l'évolution de ce principe. Le premier besoin auquel il devait répondre était de donner une place parmi les sources du droit à la coutume. C'est le sentiment de cette nécessité qu'exprimait déjà *Malek Ibn Anas,* l'un des fondateurs d'écoles, quand il attribuait à la coutume des habitants de Médine un caractère obligatoire et justifiait ce caractère obligatoire par le *consensus,* dont il liait l'autorité à celle de la *Sounnah,* en admettant que les Médinois se sont toujours scrupuleusement conformés à l'exemple du Prophète (19).

une sorte d'honorariat les deux sources primitives du *fiqh,* et rendu superflue, pour le praticien, la consultation directe des livres sacrés. Selon l'heureuse expression de *M. Snouck-Hurgronje,* l'*Idjma'* est, à l'heure présente, la seule base dogmatique du droit musulman; le *Qoran* et la *Sounnah* n'en sont plus que les bases historiques... Cette troisième source du droit musulman, l'*Idjma',* a une importance pratique exceptionnelle. C'est à leur consécration par elle que toutes les règles du *Fiqh,* quelle que soit leur origine première, doivent leur applicabilité actuelle . » (*La fonction du droit Comparé,* p. 328-329, voir aussi p. 327).

(19) Ibn Khaldoun, dans ses « *Prolégomènes* », (Le Caire, 1327 de l'Hégire, p. 499-500), constate que *Malek* n'a pas entendu traiter la coutume de Médine comme faisant partie du *Consensus.* S'il a réuni les deux sujets, c'est en raison d'un élément qui leur est commun : l'accord des opinions. Cet accord, dans le cas de la coutume, s'appuie sur les traditions du Prophète, et dans le cas du *Consensus* sur l'*Idjtihâd.* L'auteur en conclut que la coutume aurait été plus exactement classée dans la Sounnah ou dans les preuves légales sur la force desquelles les docteurs ne sont pas tous d'accord. Il est à noter que les *Hanafites* considèrent la coutume comme une source de droit, non pas en vertu du principe du *Consensus,* mais selon un autre principe qui n'est pas universellement reconnu, celui de l'*Istih'sân* (préférence juridique).

La coutume antéislamique trouve sa place dans le système

Mais le *consensus* était appelé à jouer un rôle beaucoup plus actif dans la formation du droit musulman. Dans une deuxième forme, il a servi à sanctionner juridiquement les décisions résultant de l'accord des Compagnons du Prophète. Dans une troisième forme, il a donné force obligatoire aux solutions juridiques élaborées scientifiquement par la majorité des jurisconsultes, relativement à des problèmes nouveaux qui n'avaient pas été tranchés par une disposition qoranique ou traditionnelle. Ces problèmes ont surgi, et surgissent chaque jour, avec les besoins croissants de la société. Le *consensus,* en intervenant pour les résoudre, joue alors le rôle d'un mécanisme de développement et d'adaptation. Dans ces deux dernières fonctions, la théorie de l'*idjma'* a été utilisée pour consacrer un accord conscient d'opinions, tandis que la première a servi à sanctionner la coutume qui se développe d'une façon mécanique par le laps de temps. Mais, bien que le *consensus,* en tant que source du droit, se soit élevé de la consécration de l'accord inconscient à celle de

musulman, où on lui reconnaît une force obligatoire quand elle n'a pas été abrogée. Le Professeur *Lambert* va jusqu'à affirmer que le *consensus* découle en partie de la coutume préislamique. « Il existe, dit-il, des traits de parenté saisissants entre la *Sounnah* préislamique et l'*Idjma'* musulmane. La seconde découle en partie de la première. L'*Idjma',* telle qu'elle s'est constituée d'abord dans le cercle étroit de la Société médinoise, n'a visiblement été qu'un prolongement et une survivance de la *Sounnah* païenne. Cette filiation s'atteste notamment dans un certain nombre de passages de la *Muwatta'* où *Malek Ibn Anas* paraît reconnaître à la pratique de la communauté médinoise, à la coutume, une valeur propre, la nature de source juridique autonome, quoique subsidiaire. » (*La fonction du droit comparé,* p. 326).

l'accord conscient, il n'est jamais arrivé à consacrer *l'accord délibérant.* L'Islam n'a jamais connu d'assemblées analogues aux Conciles catholiques (20). Il a reculé devant cette nouvelle étape, au risque de faire tarir une source qui « contient en germe la faculté pour l'Islam de se mouvoir librement et d'évoluer » (21).

Pour mener l'évolution du *consensus,* telle que nous venons de la retracer, à son terme naturel, il nous semble qu'il faudrait maintenant franchir deux autres étapes : organiser le fonctionnement pratique de *l'accord délibérant* entre les jurisconsultes (22) et se servir du

(20) Cf. GOLDZIHER : *Byzantinische Zeitschrift,* 1903, II, p. 317 et s. SNOUCK-HURGRONJE : *Revue de l'histoire des religions,* 1898, XXXVII, p. 201; dans le sens contraire voir SAVVAS-PACHA: *Théorie du droit musulman,* I, p. 34, 85, 100; *Le droit musulman appliqué,* p. 108 et s. RAYMOND WEST : *Journal of the Society of comparative legislation, New Series,* n° 4, 1900, p. 31-32.

(21) GOLDZIHER : *Le Dogme et la Loi de l'Islam,* p. 46.

(22) Un auteur hindou, *Abdur Rahim,* en traitant la matière du *consensus* dans son ouvrage (*The Principles of Muhammadan Jurisprudence*), conclut par la remarque suivante : « Avant d'abandonner le sujet, dit-il, je puis observer qu'il existe une lacune sérieuse dans les règles concernant cette source importante du droit; c'est l'absence d'une machinerie définie et de fonctionnement pratique pour la sélection des juristes qui sont qualifiés pour participer à l'*Idjma',* et pour la vérification, la réunion et la conservation des résultats de leurs délibérations sous une forme qui fasse autorité. Cette lacune est, peut-être, due aux conditions politiques qui ont toujours prévalu dans le monde musulman depuis la période des quatre premiers Califes. Il semble que la doctrine de l'*Idjma'* était trop en avance sur les façons de penser du peuple, pour qu'elle trouve une expression pratique et permanente à l'époque où elle a été exposée. ABDUR RAHIM, *The Principes of Muhammadan Jurisprudence,* London et Madras, 1911, p. 135-136.

A la fin de ce travail nous proposerons la constitution d'un conseil délibératif des *Modjtahidīn.*

principe du *consensus* lui-même comme base d'un régime représentatif dans le gouvernement islamique (23).

(23) Puisque le *consensus* embrasse, comme nous l'avons déjà vu, tout le domaine juridique, il importe de distinguer entre les *Modjtahidïn* qui statuent sur des questions de pur droit et les experts chargés d'appliquer les principes juridiques aux différentes activités de la vie, activités qui exigent des connaissances autres que celles du *Qoran* et de la *Sounnah*, comme par exemple la connaissance de la vie agricole, industrielle, commerciale, financière, politique, militaire, etc... Ces experts formeraient un nouveau genre de *Modjtahidïn*, ceux que le Qoran appelle « les hommes qui connaissent « (*Ahl Aldhikr*), et qu'il nous ordonne de consulter dans ce verset : « Demandez à ceux qui connaissent si vous ne connaissez pas. » En appliquant les principes du *consensus* à des Conseils délibératifs de ce genre, on aboutirait à faire entrer dans la législation islamique, à côté de l'élément purement juridique, un élément technique nécessaire pour l'adaptation des solutions juridiques à l'état économique et social de la communauté. Comment choisir ces experts ? C'est une question d'opportunité. On pourra évidemment penser à recourir au suffrage populaire pour choisir ceux qui sont le plus en contact avec le peuple et qui connaissent, par conséquent, le mieux ses besoins. C'est un procédé acceptable, sinon nécessaire. Avec le progrès de la science politique, on en trouvera, peut-être, d'autres plus appropriés.

C'est ainsi que le *consensus* pourra s'affirmer dans l'avenir, comme il s'est affirmé dans le passé, selon les termes de Goldziher, « comme le facteur primordial de la capacité de l'adaptation de l'Islam ». (*Le Dogme et la Loi de l'Islam,* p. 46). A l'interrogation du grand orientaliste : « Que pourrait donner dans l'avenir son application conséquente ? », on pourrait peut-être répondre : Un régime représentatif.

L'idée que tout le peuple participe au « *consensus* » n'est pas complètement étrangère à la doctrine musulmane. *Abou Bakr Al Boulakani* est d'avis que non seulement les *Modjtahidïn,* mais tous les musulmans, à l'exception des impubères et des fous, y participent (ABDUR RAHIM : *The Principes of Muhammadan Jurisprudence,* p. 119). *Al Ghazali* réfute cette opinion en faisant remarquer qu'il est impossible d'obtenir un

6. — Précisons maintenant le point où nous en sommes. Il y a séparation des pouvoirs dans le gouvernement islamique, du moins en ce qui concerne le pouvoir législatif, qui est aux mains d'un corps complètement indépendant du Calife (24). Puisque notre sujet se limite à l'étude du Califat, nos recherches doivent se concentrer finalement sur les pouvoirs exécutif et judiciaire ; mais, avant de quitter le pouvoir législatif, il n'est pas inutile de dire quelques mots de la notion de souveraineté dans l'Islam, sujet intimement lié à l'étude du pouvoir législatif.

On sait quelle place importante occupe la théorie de la souveraineté dans le droit public moderne. On est d'accord aujourd'hui que la souveraineté réside, du moins théoriquement, dans la Nation (25). Rousseau fonde la souveraineté nationale sur un contrat social ; d'autres auteurs sont partis du principe que, la puis-

accord émanant de tous les Musulmans (*Kachf Al-Asrâr,* vol. 3, p. 240). Cette réfutation perdrait sa force si *Al-Bulakani* modifiait légèrement sa thèse et se contentait de l'accord des représentants des Musulmans dans les matières où ils sont compétents.

(24) Quant au pouvoir judiciaire, il est réuni avec le pouvoir exécutif aux mains du Calife; néanmoins, les jurisconsultes expliquent la règle que la magistrature du juge ne prend pas fin nécessairement avec celle du Calife par le principe que le juge reçoit son pouvoir, non pas du Calife, mais de la Communauté musulmane. Le Calife n'est que le mandataire, le messager (Raçoul) de cette dernière et, comme pour tout autre mandataire, sa mort n'a aucun effet sur le contrat accompli pour le compte de son mandant (AL-KASANI : *Al Bada'e,* vol. 7, p. 16). On voit exprimée ici dans les termes les plus nets l'idée que le Calife est le mandataire de la Communauté.

(25) Pourtant on commence à contester cette doctrine. Elle est attaquée notamment par le doyen Duguit.

sance publique et le gouvernement existant seulement dans l'intérêt de la nation entière, celle-ci doit en avoir l'établissement et le contrôle (26).

Dans l'esprit du droit musulman, la souveraineté, dans le sens d'une puissance illimitée, est une chose qui n'existe pas sur cette terre. Tout pouvoir humain est limité. Dieu seul est le dispensateur du pouvoir suprême ; lui seul est Souverain. Sa volonté nous régit. Elle nous a été communiquée par l'intermédiaire du Prophète. Après sa mort, Dieu, qui est aussi miséricordieux que puissant, n'a pas voulu nous laisser sans guide. Il nous a accordé le privilège de le représenter sur terre, en tant que l'accord de notre volonté exprime sa volonté divine, et devient ainsi une loi obligatoire. Il y a là une sorte de droit divin accordé, non pas à un monarque absolu, comme prétendaient jadis les tyrans, mais à la communauté toute entière. En un mot, la souveraineté, dans le droit musulman, réside en Dieu seul, mais elle est déléguée par lui à toute la Nation (27) et non à un individu quelqu'il soit, fût-il le Calife, ou un corps privilégié quelconque, fût-il un corps reli-

(26) Esmein : *Eléments de Droit Constitutionnel*, Paris, 1896, p. 159-168.

(27) « Dans le système musulman, dit *Abdur Rahim*, la souveraineté appartient initialement à Dieu, mais comme Il a délégué au peuple les pouvoirs de législation et de contrôle absolu sur l'administration, on doit admettre qu'après Lui la souveraineté réside dans le peuple. Il apparaît également que le droit musulman n'admet pas que la souveraineté soit dissociée du peuple, quelle que soit la forme qu'il choisisse pour son exercice. » (*The principles of Muhammadan Jurisprudence*, p. 60).

gieux (28). C'est une sorte de souveraineté divine nationale (29). Le Calife, selon cette conception, devient le représentant, non pas de Dieu, puisque c'est la communauté toute entière qui le représente, mais de la Nation elle-même (30).

7. — Après avoir rappelé ces notions élémentaires du droit public musulman, nous pouvons nous engager avec plus de sécurité dans l'examen de notre sujet propre. Les docteurs traitent habituellement l'institution du Califat comme un appendice aux traités généraux de théologie (science du *Kalâm*) (31). Il y a deux choses qui

(28) D'ailleurs, l'Islam ne reconnaît aucunement un corps religieux fermé comme par exemple le clergé dans le catholicisme. Les *Modjtahidoun*, qui, à notre sens, exercent le pouvoir législatif au nom de la Nation, ne forment point un corps fermé. Toute personne pourrait devenir *Modjtahed*, si elle avait les qualifications scientifiques et morales nécessaires.

(29) L'idée que la souveraineté vient de la divinité n'est pas particulière au droit musulman. Au XVIe siècle, des théologiens chrétiens, comme Suarez, ont soutenu la même idée; ce n'est que par l'effet d'une laïcisation du droit naturel que les philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècles, apôtres du droit de la nature et de la liberté des peuples, sont parvenus à dégager de la théorie de la souveraineté divine nationale celle de la souveraineté nationale tout court. (ESMEIN, *Eléments du Droit Constitutionnel*, p. 154).

(30) Dans le même sens, voir AL-SARKHASI : *Mabsout' Al-Sarkhasi* (cité par le mémoire turc sur *Le Califat et la Souveraineté nationale*, traduction d'Abd Al-Ghani Sanï, Le Caire, 1924, p. 29). ABDUR RAHIM : *Muhammadan Jurisprudence*, p. 384; AL-TAFTAZANI, dans *Taqrib Al-Marâm Charh Tahdhib Al-Kalâm*, p. 326, dit que le Calife est le représentant de Dieu et de la Nation en même temps.

(31) Un ouvrage, unique dans son genre, (*Al-Ahkam Al-Solt'aniyah*, par *Al-Mawârdi*), traite exclusivement l'institution du Califat, mais beaucoup plus par son côté administratif que par son côté constitutionnel. C'est cet ouvrage que nous prendrons pour guide principal dans cette étude.

peuvent légitimement surprendre les juristes étrangers au monde islamique qui abordent l'étude de cette matière : c'est d'abord la place assez inopportune qui lui est faite parmi des questions théologiques.

C'est ensuite le laconisme habituel des théologiens sur un sujet de telle importance. Du premier de ces faits on donne ordinairement l'explication suivante : bien que l'institution du Califat, dit-on, appartienne à la science du droit proprement dit (*Fourou' Al-Fiqh*), on la traite néanmoins dans les ouvrages de théologie pour réfuter les fausses doctrines théologiques sur le sujet professées par quelques sectes, notamment les *Chiites*, qui vont jusqu'à diviniser le Calife ou l'Imâm (32). L'explication, on le voit, n'est pas concluante. Si quelques sectes exagèrent l'importance de la situation du Calife et professent à son égard de fausses croyances, cela ne saurait empêcher les juristes de traiter le sujet au point de vue juridique, laissant aux théologiens le soin de réfuter les arguments théologiques des sectes hérétiques. L'institution trouverait ainsi sa place principale dans le droit, et non dans la théologie, qui doit se limiter, comme elle le fait d'ailleurs, à traiter le sujet d'une façon accessoire et seulement de son côté théologique (33). La vérité est que les juristes n'ont

(32) Al-Taftazani : *Taqrib-Al-Marâm,* p 321. Al-Taftazani (commentateur), Al-Khayali (annotateur), Al-Içam (glossateur); *Al-Aqa' ed Al-Nasafiyah,* Le Caire, éditeur : Société de la Grande Bibliothèque Arabe, p. 146; Al-Ad'od et son commentateur Al-Djordjani : *Al-Mawaqif,* Le Caire, 1907, 1re édition, t. 8, p. 344).

(33) Un théologien, glossateur de *Taqrib Al-Marâm* (p. 321-328), critique cette explication classique. Il distingue soigneusement entre le côté théologique de l'institution et son côté juridique; le premier seul devrait être traité dans la théologie.

jamais marqué autant d'enthousiasme pour l'étude de l'institution du Califat, et plus généralement de toutes les branches du droit public, qu'ils n'en ont eu pour l'étude du droit privé. Qu'on explique leur inertie dans ce domaine par une raison ou par une autre, qu'on dise qu'ils étaient pénétrés par un esprit religieux qui faisait prédominer le côté théologique sur le côté purement juridique dans la question du Califat, qu'on dise, beaucoup plus exactement, qu'ils étaient paralysés dans leurs recherches par le régime despotique qui avait régné dans le monde musulman depuis l'avènement de la dynastie *Ommayade* (34), peu importe; cela ne change rien au fait que la moitié du droit musulman, et non pas la moins importante, est encore à l'état d'enfance, et que la communauté musulmane a vécu trop longtemps sans droit public proprement dit, et sous des régimes en contradiction flagrante avec l'esprit de l'Islam. Cette remarque nous aide à expliquer le deuxième fait : le laconisme avec lequel on traite le sujet.

8. — Reste à examiner une dernier point: le fondement

(34) Le nombre insuffisant des écrivains politiques, dans le mouvement scientifique de l'Islam, à côté d'un très grand nombre de théologiens, de juristes, de linguistes, de philosophes, de mathématiciens, de naturalistes, de chimistes, de médecins, d'astronomes, etc., etc., est frappant. Cette remarque a été relevée avec un peu d'exagération par le Cheikh *Ali Abd Al- Razik* dans son ouvrage (écrit en arabe) : *L'Islam et les principes du gouvernement,* Le Caire, 1925, p. 22-31.

Le Professeur Arnold cite, néanmoins, les noms de quelques auteurs de philosophie politique (notamment ceux d'*Al-Farâbi,* d'*Ikhwân Al-Çafa,* de *Naçer Al-Din Al-T'ousi,* de *Djalâl Al-Din Al-Dawâni*), qui ont essayé d'adapter la philosophie grecque à la théorie musulmane de Califat (*The Caliphate,* p. 121-128).

de l'institution du Califat. Et d'abord, comment définir cette institution? Elle est, dit *Al-Taftazani*, une autorité générale dans les affaires religieuses et temporelles, en remplacement du Prophète (35). De cette définition, — c'est ce que confirmera d'ailleurs notre examen des attributions du Calife, — il résulte que le gouvernement du Califat se distingue de toute autre forme de gouvernement par trois caractéristiques essentielles : 1° Le Calife réunit des attributions religieuses et politiques. 2° Comme il remplace le Prophète, il est tenu d'appliquer, dans son gouvernement, les principes du droit musulman. 3° Comme il s'agit d'une autorité générale sur tous les Musulmans, il doit assurer l'unité de l'Islam (36).

(35) *Taqrib Al-Maràm*, p. 321; *Maqaçid Al-T'alibîn* (cité par Cheikh Rachid Rida dans son ouvrage (écrit en arabe) *Le Califat*, Le Caire, 1341 de l'Hégire, p. 10); voir aussi d'autres définitions dans le même sens dans : *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 345; Ibn Khaldoun, p. 211-212; Al-Razi (cité par Rachid Ridà, p. 10) ; Ibn Hammam (cité par le mémoire turc traduit par *Abd Al-Ghani Sani*, p. 9); Ibn Khaldoun distingue entre le gouvernement naturel où la passion domine, le gouvernement politique où la raison dirige, et le gouvernement islamique où le droit musulman s'applique.

(36) Dès que ces trois caractéristiques sont réunies, toute forme de gouvernement est légitime. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

L'appellation de « Calife » a été employée, dès le début, pour *Abou Bakr*, le premier Calife. Le mot signifie « remplaçant ». On a voulu tout d'abord appeler Abou Bakr le Calife de Dieu, mais sur son ordre on l'appela le Calife de l'Apôtre de Dieu; d'ailleurs les docteurs protestent contre la première appellation, en faisant remarquer que Dieu n'est ni absent ni mort pour être remplacé. Plus tard, sous le Califat d'Omar, on utilisa aussi un autre titre : *Amir Al-Mou'minin* (Commandeur des croyants). Le titre « *imàm* » que le Prophète emploie habituellement en parlant du chef de la Communauté musulmane est usité surtout par les *Chiites*.

Nous avons tenu, dès le début, à préciser en quoi le Califat est un genre spécial de gouvernement ; car, si l'on n'avait constamment à l'esprit ces particularités, on ne saurait comprendre les longues controverses qui vont suivre sur le fondement de cette institution.

Il s'agit maintenant de savoir s'il est nécessaire, selon le droit musulman, d'établir un gouvernement qui réunisse ces trois caractéristiques, et sur quelle base on fonde ce caractère obligatoire.

9. — Les orthodoxes et les Mu'tazilites répondent à la première question par l'affirmative. Pour eux, le Califat a un caractère obligatoire. Quant à la deuxième question, il y a entre eux une divergence d'opinions. Les uns (les orthodoxes) disent que l'institution se fonde sur le *consensus* ; les autres (la plupart des Mu'tazilites) soutiennent que c'est la raison qui en est la base ; un troisième parti (quelques Mu'tazilites) se prononce pour un fondement à la fois juridique et rationnel (37).

10. — Les premiers, ceux qui donnent le *consensus* comme fondement, invoquent à l'appui de leur thèse un fait historique notoire. Immédiatement après la mort du Prophète, les Compagnons furent unanimes sur la nécessité d'élire parmi eux un chef qui le remplacerait, en réalisant les traits caractéristiques du gouvernement du Califat. S'il y eut une divergence d'opinions entre les *Ançar* et les *Mouhadjirin*, et au sein de ceux-ci, entre la famille du Prophète et les autres familles, cette diver-

(37) Une liste complète des différentes thèses sur le caractère obligatoire du Califat et sa base se trouve dans *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 345.

gence ne porta nullement sur le principe du caractère obligatoire de l'institution, mais uniquement sur la question de savoir quelle personne devait être élue Calife. Les Compagnons procédèrent à l'élection d'Abou Bakr avant même l'ensevelissement du Prophète, ce qui prouve l'urgence et la gravité qu'on attribuait à la question (38).

Quant à l'*appui* de ce *consensus* (c'est-à-dire l'invocation d'une autre source de droit qui lui serve de base), peu d'auteurs y font allusion. On se contente d'affirmer qu'il y avait certainement eu des circonstances de fait remontant à l'époque du Prophète, qui dictaient aux Compagnons leur décision ; ce qui revient à dire qu'il y a un *appui* présumé dans la *Sounnah* du Prophète (39).

Parmi les auteurs qui soutiennent cette thèse, il y en

(38) Al-Mawardi : *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, Le Caire, Ire édition, p. 3; Al-Taftazani : *Taqrib Al-Marâm*, p. 321; *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 345-346; Al-Taftazani, commentaire de *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, p. 142; Ibn Khaldoun, p. 212; *Maqaced Al-Talibin* (cité par *Rachid Ridà*, p. 10-11).

Ce *consensus* des Compagnons a été confirmé par toutes les générations suivantes; d'ailleurs, émanant des Compagnons, il ne serait pas, selon un avis auquel nous avons déjà fait allusion, susceptible d'être annulé par un accord contraire.

(39) *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 346. Cf., la remarque faite par le Professeur Lambert qui constate que les théologiens ont quelquefois justifié l'autorité attribuée au *consensus* en supposant qu'il se fondait nécessairement sur des *hadiths* oubliés et qu'il attestait suffisamment par lui-même l'existence de ces hadiths. (*La Fonction du Droit comparé*, p. 326). Il nous paraît possible de trouver un appui dans les dispositions du Qoran et de la tradition qu'on invoque quelquefois comme fondement direct du Califat et que nous citerons à l'instant. Dans le sens contraire, voir Cheik Ali Abd Al-Razik : *L'Islam et les principes du gouvernement* (texte arabe), p. 15.

a qui ajoutent au *consensus* d'autres sources : le *Qoran* et la *Sounnah.* Ils trouvent le fondement de l'institution dans quelques dispositions du *Qoran* et de la tradition, en même temps que dans l'accord des Compagnons et des générations suivantes. Mais il ne paraît pas que cet avis ait prévalu dans la doctrine orthodoxe (40).

(40) Entre autres, *Al-Taftazâni* cite le *hadith :* « Celui qui meurt sans connaître l'imâm de son époque sera censé être mort à l'époque de l'ignorance », (*Charh Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah,* p. 142; le glossateur *Al-Khayâli* interprête le mot « imâm » comme signifiant « prophète »). *Ibn Hazm* cite le verset quoranique : « O vous qui croyez ! Obéissez à Dieu et obéissez au Messager et à ceux de vous qui détiennent le commandement ». (*Al-Fiçal fi Al-Milal wa Al-Ahw' wa Al-Nihal,* Le Caire, imprimerie Al-Tamaddon, t. 4, p. 87). Il affirme, de plus, qu'il y a des *hadiths* nombreux qui prescrivent l'obéissance aux imâms, sans d'ailleurs en citer aucun. *Al-Mawârdi* lui-même cite le même verset qoranique qu'*Ibn Hazm;* il invoque en outre le *hadith :* « Des détenteurs du pouvoir vous gouverneront après moi. Il y en aura de bons, qui vous gouverneront avec bonté; il y en aura de pervers qui vous gouverneront avec perversité. Ecoutez-les et obéissez-leur en tout ce qui est conforme à la Loi. S'ils se conduisent bien, le mérite sera pour vous et pour eux. S'ils se conduisent mal, le mérite sera pour vous et le démérite pour eux ». (*Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 3). *Rachid Ridà* reproche aux docteurs de ne pas citer de *hadiths* qui prouvent le caractère obligatoire du califat; il en mentionne plusieurs qu'on trouve dispersés dans son ouvrage « *Le Califat* » (texte arabe), notamment p. 11, 14, 15 (où il invoque deux versets qoraniques), 17, 19, 20, 24, etc., etc., Voir aussi ARNOLD : *The Califat,* Oxford, 1924, p. 42-54. A vrai dire, les versets et les *hadiths* qu'on produit habituellement ne visent pas d'une façon nette le genre spécial de gouvernement qu'est le Califat avec ses trois caractéristiques. Ils se bornent à supposer un gouvernement institué dans la communauté musulmane et ordonnent aux musulmans l'obéissance à l'autorité établie. Mais, s'ils ne peuvent pas prouver à eux seuls le caractère obligatoire du Califat, du moins ils peuvent servir, à notre sens, comme *appui* au *consensus* établi dans cette matière comme nous venons de voir.

11. — Une deuxième thèse, soutenue principalement par les Mu'tazilites (41), trouve le fondement du Califat, non pas dans une source de droit musulman, mais dans la raison. En effet, pour les *Mu'tazilites* (42), contrairement à la vieille orthodoxie et aux Ach'arites (43),

(41) Les *Zeïdites*, — une secte Chiite, qui adopte la plupart des doctrines *Mu'tazilites*, — la soutiennent également.

(42) Il est temps de dire un mot du « *Mu'tazilisme* ». C'est une école qui compte parmi les plus vieilles dans la science du *Kalâm* (théologie) : science élaborée pour réagir contre la philosophie aristotélicienne et pour défendre par des preuves rationnelles les idées religieuses contre les idées philosophiques. La doctrine des Mu'tazilites se compose de deux parties principales : *a*) une conception audacieuse de la justice divine : Dieu, pour être juste, doit (c'est un devoir : *lut'f wâdjib*) conduire les hommes dans la voie droite; ses dispositions divines doivent avoir pour but de réaliser ce qu'il y a de mieux pour le salut des hommes (*al-açlah*); la justice et l'injustice (c'est-à-dire le bien et le mal) sont connues par la raison, et, comme Dieu doit être juste, la raison, source de la justice, s'impose à Dieu lui-même autant qu'aux hommes; *b*) une conception rigoureuse de l'unité de Dieu : les conceptions anthropomorphistes de l'orthodoxie traditionnelle sont écartées; les attributs divins ne sont pas distincts de Dieu lui-même; le Qoran, étant matériellement distinct, est, par conséquent, créé et non pas éternel. Ce sont ces deux conceptions qui ont fait donner aux Mu'tazilites le nom de parti de la justice et de l'unité de Dieu (*Ahl al 'ald wal tawhîd*). Le plus grand mérite des *Mu'tazilites* a été l'introduction d'un élément rationnel dans la théologie musulmane. Sur les différentes sectes des Mu'tazilites, *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 377-384; sur leurs doctrines, voir *Ibn Hazm* et *Al-Chahrastâni;* sur leur intolérance, voir GOLDZIHER : « *Le Dogme et la Loi de l'Islam* », p. 96-97.

(43) Ecole sunnite qui a pour chef Abou Al-Hasan-Al-Ach'ari, mort en 324 de l'Hégire (935 de l'ère chrétienne); elle marque un retour à l'orthodoxie traditionnelle pour défendre les vieilles formules contre le déchaînement des considérations rationalistes des Mu'tazilites. *Ibn Hazm* range à tort *Al-Ach'ari* parmi les *Mourdjites* (t. 2, p. 111).

et en accord avec les Maturidites (44), les prescriptions légales peuvent être connues par ce moyen (45). Pour

(44) Une autre école sunnite qui a pour chef *Abou Mançour Al-Màturidi,* mort en 333 de l'Hégire (944 de l'ère chrétienne). Elle est plus rationaliste que celle des *Ach'arites,* et se rapproche plus des Mu'tazilites tout en restant orthodoxe. « En général, dit Goldziher, les idées des Maturidites sont plus libérales que celles de leurs collègues ach'arites. Ils se tiennent d'un degré plus près qu'eux des Mu'tazilistes. Citons-en un seul exemple que nous offre leur divergence sur la réponse à cette question : Quel est le fondement de l'obligation de croire en Dieu ? Les Mu'tazilites répondent la raison ; les Ach'arites disent : c'est parce que cela est écrit que l'on doit croire en Dieu, et les Maturidites : le devoir de croire en Dieu est fondé sur le commandement divin, mais celui-ci cependant est aperçu par la raison; ainsi la raison n'est pas la source, mais l'instrument de la croyance en Dieu ». (*Le Dogme et la Loi de l'Islam,* p. 89). La même divergence d'opinion entre les trois écoles sera remarquée sur la question du fondement du caractère obligatoire du Califat.

(45) Pour la vieille orthodoxie et les Ach'arites, le seul moyen de connaître les prescriptions légales, le bien et le mal, c'est le commandement divin puisé dans les sources juridiques; ce qui est ordonné, recommandé ou permis est le bien; ce qui est défendu ou dénoncé comme à éviter est le mal. Pour les Mu'tazilites (les rationalistes de l'Islam) et les Maturidites, on peut connaître le bien et le mal par la raison. Cependant entre les Mu'tazilites et les Maturidites il y a deux différences : *a*) Pour les premiers, la raison est le maître; elle s'impose, non seulement aux hommes, mais aussi à Dieu lui-même; cette idée qui paraît choquante à la conscience orthodoxe, et qui fait de la raison une sorte de Dieu Supérieur, est cependant dans la logique de la philosophie religieuse des Mu'tazilites qui fait de sa justice un devoir de Dieu et qui la fait dépendre de la raison. Pour les Maturidites, Dieu est au-dessus de la raison; il a créé tous les actes, les bons aussi bien que les mauvais; ce n'est pas la raison qui donne le caractère de bon ou de mauvais à l'acte, c'est Dieu lui-même qui crée ce caractère par son commandement divin. *b*) Pour les Mu'tazilites, la raison à elle seule peut faire naître la connaissance du bien et du mal; elle en est la *source.* Pour les Maturidites, la raison n'est qu'un

établir le caractère obligatoire du Califat, ils invoquent les considérations suivantes : cette institution est impo-

instrument pour connaître quelques prescriptions divines : instrument, et non pas source, qui mène à la perception de certaines de ces prescriptions, mais non pas de toutes, car il y en a qui ne peuvent être connues par la raison et dont la perception exige une révélation divine. (AL-TAFTAZANI : *Charh Al-Talwih,* t. 1, p. 190-191). On remarque une certaine graduation, au point de vue rationaliste, entre les Ach'arites, les Maturidites, les Mu'tazilites. Ceux-ci sont au sommet; pour eux, on peut dire : tout ce qui est juridique est rationnel et tout ce qui est rationnel est juridique; ils méritent le nom de « libres-penseurs de l'Islam », nom qui leur a été donné par *Heinrich Steiner* dans une étude écrite en 1865 (voir aussi une monographie plus récente de HENRI GALLARD : *Essai sur les Mu'tazilites, les rationalistes de l'Islam,* Genève, 1906). Il est à remarquer que toutes ces écoles, à l'exception des Mu'tazilites, sont des écoles sunnites. Le mu'tazilisme est généralement considéré comme une secte hérétique. La classification des sectes dans l'Islam est une question délicate sur laquelle on n'est pas toujours d'accord. Il nous semble cependant qu'on peut soutenir qu'une école, pour être considérée comme une secte, doit s'organiser religieusement et politiquement d'une façon indépendante du reste de la communauté; elle doit fonder, pour employer un terme occidental, une église indépendante; or, l'église, dans l'Islam, est une institution religieuse et politique à la fois. Il n'y aurait donc, à notre sens, à côté de l'orthodoxie, que deux autres sectes : les *Chi'ites* et les *Kharadjites,* toutes deux étant des organisations politiques autant que des écoles religieuses. D'après cette opinion, l'orthodoxie reprendrait dans son sein les *Mu'tazilites* qui, en somme, n'ont fait que fonder une école de pensée au même titre que les *Ach'arites* et les *Maturidites.* En acceptant les *Mu'tazilites* dans l'orthodoxie, on aura l'avantage d'y intégrer un élément rationnel qui, en se combinant avec les éléments sociologiques, sera très favorable à la renaissance du droit musulman. L'autorité scientifique de *Goldziher* nous fortifie dans cette idée. « C'est, par exemple, dit le célèbre orientaliste, méconnaître complètement l'histoire interne de l'Islam que de parler d'une secte mu'taziliste... Dans l'Islam, on ne peut considérer comme de véritables sectes que les groupes dont les partisans s'écartent de la *Sunna,* de la

sée par la raison, afin d'éviter les dangers de l'anarchie ; elle est en quelque sorte un phénomène nécessaire, puisque les hommes sont obligés de s'organiser sous l'autorité d'un chef (46).

Les orthodoxes répondent que ce raisonnement ne nécessite point l'établissement d'un genre spécial de

forme de l'Islam sanctionnée historiquement, et s'opposent à l'*Idjmà*, dans des questions fondamentales qui ont, pour la totalité des musulmans, une signification primordiale. Des scissions de ce genre, qui existent encore dans l'organisation actuelle de l'Islam, remontent à ses périodes les plus anciennes. Ce ne sont pas, à ce qu'il semble, les questions religieuses, mais celles qui concernent l'organisation politique, qui y tiennent le premier rôle. Il est vrai que les questions politiques, dans une communauté fondée sur la religion, revêtent inévitablement des aspects religieux; elles prennent la forme d'intérêts religieux qui prêtent à la lutte politique leur propre nuance. » (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 157-158).

(46) (*Al-Ahkam Al-Soult'aniyah*, p. 3). On retrouve les mêmes arguments reproduits dans *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 348; *Taqrib Al-Marâm*, p. 321-322. Il est évident que les Mu'tazilites, en raisonnant ainsi, se placent à un point de vue plus général : ils recherchent le fondement de l'Etat et non pas de la forme spéciale du Califat. Pour eux l'Etat se fonde, non pas sur l'organisation de la famille ni sur la force, mais sur la nécessité. Plus tard, on verra Rousseau soutenir une thèse voisine. « Je suppose, dira le philosophe, les hommes parvenus à ce point où les obstacles, qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur la force que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. » (*Contrat Social*, liv. I, chap. VI). Il est regrettable que les Mu'tazilites se soient cantonnés dans le domaine théologique, et ne se soient pas préoccupés de développer une théorie politique de l'Etat en y introduisant l'élément de rationalisme qui constitue leur originalité propre. Il est fort probable que des docteurs, qui sont allés jusqu'à limiter le pouvoir de Dieu par leur conception de justice, auraient fait de cette même conception la raison d'être de l'autorité dans l'Etat islamique.

gouvernement comme celui du Califat ; toute forme d'autorité aurait suffi pour éviter l'état d'anarchie (47). De plus, l'idée même qu'on doit éviter les dangers de cet état puise une base dans la loi qui ordonne de ne pas s'exposer, tant que cela est possible, à un danger actuel ou éventuel (48). C'est donc dans cette dernière que l'institution trouve en définitive son fondement.

12. — Une troisième thèse, soutenue par quelques Mu'tazilites (49), combine les deux premières, en invoquant pour le Califat une base à la fois juridique et rationnelle. *Al Taftazâni*, un docteur sunnite, semble

(47) Ibn Khaldoun est encore plus explicite : *Prolégomènes*, p. 212-213.

(48) En effet, les orthodoxes, partisans de la première thèse, l'appuient non pas seulement sur l'invocation du *consensus*, mais aussi sur un principe juridique général qui est, lui-même, fondé sur le *consensus*, et qui impose comme un devoir légal l'obligation de parer à un danger éventuel. *Al-Mawaqif* (vol. 8, p. 346), après avoir rappelé ce principe, cherche à démontrer que sans *Imâm* (Calife), la société musulmane tomberait dans un état d'anarchie. D'après lui, il faut qu'il y ait un *Imâm*, et non pas un gouverneur quelconque, car il s'agit d'assurer l'exécution, non pas d'un droit quel qu'il soit, mais du droit musulman. Il admet qu'il peut résulter de l'établissement de l'autorité des inconvénients (supériorité d'un homme sur les autres contrairement à la règle d'égalité consacrée par l'Islam ; guerres civiles résultant de la rivalité éventuelle de ceux qui veulent arriver au pouvoir; possibilité de despotisme et d'injustice de la part du Calife). Mais à ces objections possibles il répond que le danger qui résulte de l'état d'anarchie est plus grave que les inconvénients signalés, et qu'entre deux maux il faut choisir le moindre. Il réfute ensuite la thèse des rationalistes en partant du principe orthodoxe que la raison seule ne peut être le fondement des prescriptions légales. (*Al-Mawaqif*, t. 8, p. 345, 348), et aussi *Taqrib Al-Marâm*, p. 321).

(49) Dont *Al-Djahez'*, *Al-Ka'bi*, *Abou Al-Hussein* (*Al-Mawaqif*, t. 8, p. 345).

admettre avec les partisans Mu'tazilites de cette thèse que la raison, tout autant que le consensus, prescrit l'établissement de l'institution que nous étudions (50).

13. — Ces controverses doctrinales sur le fondement du Califat n'empêchent pas que toutes les écoles : les orthodoxes, les Mu'tazilites et même les Chiites, (51)

(50) *Charh Al-Aqa'd Al-Nasafiyah,* p. 143, où l'auteur, en relevant deux des traits caractéristiques du gouvernement du Califat (réunion des attributions religieuses et des attributions politiques, unité de l'Islam), leur cherche une justification dans la preuve tirée du *consensus*, mais en l'appuyant sur une preuve rationnelle. « Si l'on dit, écrit-il, pourquoi ne se contente-t-on pas d'une autorité établie dans chaque endroit, et d'où vient la nécessité d'établir une autorité universelle, nous répondrons que la pluralité des autorités conduirait à des querelles et à des contestations susceptibles de mettre le désordre dans les affaires religieuses et temporelles, comme on le constate de nos jours. Si l'on objecte : mais alors on peut se contenter d'une autorité universelle quelconque, califat ou non, puisque cette autorité suffit pour assurer l'ordre, comme par exemple c'est le cas dans le royaume des Turcs, nous répondrons que, si l'on peut organiser ainsi, dans une certaine mesure, les affaires temporelles, il n'en saurait être de même pour les affaires religieuses, qui sont les plus importantes et le but principal. » Nous croyons que la raison pure n'impose que l'établissement d'une autorité quelconque; c'est la Loi qui vient préciser la forme particulière de cette autorité, qui est celle du Califat. Il y a néanmoins un élément rationnel à la base de l'institution comme il y en a dans le cas de toute autre forme du gouvernement. L'intérêt qu'il y a à insister sur cet élément, c'est de permettre à l'institution d'évoluer conformément à la raison, à la condition de garder sa physionomie propre, c'est-à-dire ses trois traits caractéristiques.

(51) Pour le Chiisme, voir plus loin. Nous nous contentons ici de faire remarquer que les Chiites font de l'établissement du Califat un devoir qui incombe à Dieu lui-même : une secte (les *Imâmiyahs*) lui donne comme but la conservation de la Loi; pour une autre secte (les *Isma'iliyahs*) le but est de faire connaître Dieu. (*Al-Mawaqif,* t. 8, p. 345). Nous n'entrons pas ici dans les

soient unanimes sur son caractère obligatoire. La seule secte qui conteste ce caractère est celle des Kharadjites (52). Ils soutiennent que l'institution est simplement

détails des doctrines chiites, notre travail étant réservé à l'étude de la doctrine orthodoxe, qui est la plus importante et la plus pratique. Les Mu'tazilites, qui admettent, eux aussi, le principe que Dieu peut avoir des obligations, ne s'approprient pas la thèse des chiites dans laquelle l'établissement du Califat serait l'une de ces obligations. Ils évitent de la reprendre pour ne pas s'exposer à être contredits par les faits : le Calife régulier n'a pas existé de tout temps : ce qui implique qu'il ne s'agit pas là d'une obligation de Dieu ; car on ne saurait concevoir que Dieu manque à son devoir. (*Taqrib Al-Marâm*, p. 321). Quant aux Imamites (secte Chiite), ils prétendent que l'*Imâm* existe de tout temps; lorsqu'on ne le voit pas, c'est qu'il est caché.

(52) Les *Kharadjites* se distinguent par une tendance démocratique accentuée dans le domaine politique. Ils soutiennent que le Calife ne doit pas appartenir nécessairement à une tribu privilégiée (*Qoreïch*); ils exigent de lui la conformité la plus scrupuleuse à la Loi, sous peine de déposition; ils ne trouvent même pas nécessaire qu'il y ait un Calife ou une autorité quelconque. En somme, ils ont une tendance à la fois républicaine et anarchiste. Leurs révoltes fréquentes contre le gouvernement établi servaient facilement de voile aux soulèvements anti-dynastiques (ex. l'insurrection des Berbères de l'Afrique du Nord contre les Ommayades). Dès l'origine, leur scission lors de l'acceptation de l'arbitrage par *Ali* (le quatrième Calife), bien qu'ils lui aient donné des prétextes religieux, ne fut en somme que la continuation de la résistance des Bédouins contre les citadins : mouvement qui avait commencé immédiatement après la mort du Prophète sous le nom de « guerres des apostats » (*Houroub Al-Raddah*) (MUIR : *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, Edinburgh, 1924, p. 266-267). Dans le domaine dogmatique, on remarque chez eux une tendance rationaliste; dans quelques questions capitales, ils se rapprochent des Mu'tazilites. De nos jours, il y a des Kharadjites, sous le nom d'Ibadites, dans l'Afrique du Nord (Tripolitaine : le Mzàb dans le district du Djebel-Nefüsa), à Zanzibar et dans l'Oman (la mère-patrie des Ibàdites). Pour les différentes sectes Kharadjites, voir *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 392-396);

facultative (permise) ([53]), et invoquent à l'appui de cette thèse les arguments suivants : 1° Le Califat n'est pas

Ibn Hazm; Al-Chahrastâni. Sur la classification de l'Islam en cinq sectes, voir *Ibn Hazm,* t. 2, p. 111-113; sur sa classification en huit et sa sous-classification en soixante-treize, voir *Al-Mawaqif,* p. 376-401 (on peut remarquer que l'auteur s'est efforcé, par une classification plus ou moins arbitraire, à atteindre le chiffre 73 pour se conformer à un hadith connu qui serait d'ailleurs apocryphe; sur une classification plus méthodique en quatre sectes principales et une sous-classification en 73, voir *Al-Chahrastâni,* t. 1, p. 5-9 (l'auteur divise les Magians en 70 sectes, les juifs en 71, les chrétiens en 72 et les musulmans en 73; voir t. 1, p. 4). Sur les sectes de l'Islam en général, voir Goldziher. *Le Dogme et la Loi de l'Islam,* p. 157-211 : particulièrement sur les Kharadjites et leur dénomination de « Puritains de l'Islam », p. 160-164; voir aussi Muir (*The Caliphate, Rise, Decline and Fall,* p. 266 et s., 281, 288 et s., 292, etc...). Macdonald (*Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* p. 23-26). « L'homme qui la connaissait (c'est-à-dire la littérature théologique des Kharadjites) le mieux, Motylinski, directeur de la Medrassa de Constantine (Algérie), a été récemment enlevé par la mort aux sciences islamiques. » Goldziher : *Le Dogme et la Loi de l'Islam,* p. 162.

Nous avons déjà fait remarquer que, si l'on se place au point de vue de l'organisation politique, il n'y aurait dans l'Islam que trois sectes principales : les orthodoxes (y compris les Mu'tazilites) (*Ahl Al-Sunnah wal Djama'ah*), les Chiites et les Kharadjites; mais tous sont des musulmans (*Ahl Al-Qibla*).

(53) Quelques partisans de cette thèse soutiennent, néanmoins, que l'institution du Califat est obligatoire dans certains cas, mais non pas toujours. Sur la détermination de ces cas, il y a encore une divergence entre eux : quelques-uns (comme *Hichâm Al-Ghoti* et ses disciples) soutiennent qu'elle est obligatoire en temps de paix (ils se placent au point de vue de l'efficacité : l'institution n'est efficace pour garantir la sécurité que dans ce temps; par contre, lorsqu'il y a des troubles et des rivalités, l'institution ne fait que les aggraver); d'autres (comme *Abou Bakr Al-Açam* et ses disciples) trouvent, au contraire, que l'institution est obligatoire en temps de désordre et de troubles (ils se placent au point de vue de l'utilité : le Califat n'est utile que dans ce moment, pour faire régner l'ordre).

toujours indispensable : les hommes peuvent s'organiser et assurer leurs intérêts conformément à leurs instincts et à leur religion, sans avoir besoin d'une autorité établie, comme par exemple les Bédouins. 2° Le Califat n'est pas toujours utile : pour qu'il le soit, le Calife doit être accessible à tout le monde ; or, il ne peut l'être que pour un certain nombre ; pour le reste, le Califat devient donc inutile. 3° Le Califat n'est pas toujours possible : le Calife doit remplir certaines conditions qui ne sont pas toujours possibles à réunir ; si le Califat était néanmoins obligatoire, il arriverait une de ces deux choses : ou on instituerait un Calife qui ne remplirait pas les conditions, ce qui serait contraire à la Loi, ou on ne désignerait personne comme Calife, ce qui serait également une violation de l'obligation d'établir le Califat. 4° Enfin, le Califat donne lieu quelquefois à des troubles et à des guerres civiles : l'histoire de l'institution en est la meilleure preuve (54).

(*Al-Mawaqif*, t. 8, p. 345 et 349). Il est à remarquer qu'*Ibn Khaldoun*, *Prolégomènes*, p. 213, cite *Al-Açam* comme un *Mu'tazilite* partageant l'avis des Kharadjites ; *Al-Mawaqif* le cite sous le nom d'*Abou Bakr Al-Açam* comme un Kharadjite. *Cheikh Ali Abd El-Razik*, dans son ouvrage (l'*Islam et les principes de Gouvernement*, p. 12) relève la citation de *Ibn Khaldoun*, et fait remarquer dans une note qu'il s'agit de *H'atem Al-Açam*, un ascète de *Balkh*, mort en 237 de l'Hégire (*Abou Al-Fida*, t. 2, p. 38).

(54) Pour ces arguments et leur réfutation, voir *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 347-349; voir aussi *Taqrib Al-Marâm*, p. 322 (où l'auteur développe le dernier de ces arguments; il ajoute que les *Kharadjites* soutiennent que l'institution est facultative; car il se peut que le monde musulman tombe d'accord sur la désignation d'un Calife; il n'y aurait pas alors de troubles ou de guerres civiles).

Faisons remarquer tout de suite que seul le troisième argument est dirigé contre le Califat en tant qu'une forme spéciale de gouvernement ; les autres arguments ne visent cette forme qu'en même temps que toutes les autres formes. C'est à cause de cette attitude que les Kharadjites peuvent être considérés comme les anarchistes de l'Islam (55), puisqu'ils s'opposent à toute autorité, avec, cependant, cette nuance que, contrairement aux anarchistes occidentaux, ils envisagent la possibilité (quelques-uns même la nécessité) de l'établissement de l'autorité, quand les circonstances le justifient et quand la Nation le juge à propos.

Les orthodoxes reprennent ces arguments, un par un, pour réfuter la thèse des Kharadjites (56). A l'objection que le Califat n'est pas indispensable, que les hommes peuvent s'organiser tout seuls, ils répondent qu'il s'agit là d'une possibilité toute théorique ; dans la pratique, les hommes, s'ils ne sont pas sous une autorité établie, tombent dans l'anarchie ; les Bédouins, choisis par les Kharadjites eux-mêmes comme exemple d'une société s'organisant ainsi, en fournissent la preuve par leur désordre et leur manque de cohésion (57). Le fait que

(55) Ils ont également une tendance républicaine et démocratique. Ils soutiennent que, si la Nation juge opportune la désignation d'un Calife, celui-ci doit être élu par la communauté musulmane et peut être choisi par elle dans une tribu quelconque (par opposition à la doctrine qui veut que le Calife soit Qoreïchite).

(56) *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 347-348.

(57) L'auteur d'*Al-Mawaqif* semble admettre que les Bédouins vivent sans autorité établie. Bien que leur organisation sociale soit primitive, les peuples nomades reconnaissent néanmoins l'existence d'une certaine autorité et se groupent normalement sous un chef auquel ils obéissent dans une certaine mesure.

le Calife n'est accessible qu'à un certain nombre n'empêche pas que le reste des hommes profite de l'ordre et de la justice dus à son gouvernement, sans avoir besoin d'un accès matériel auprès de lui. Quant à l'argument tiré de l'impossibilité de satisfaire toujours aux conditions exigées du Calife, on l'écarte en établissant que le Califat régulier n'est obligatoire que s'il existe des candidats qui remplissent les conditions voulues (58). Quant aux troubles et aux guerres civiles qui peuvent résulter de la rivalité entre plusieurs candidats, on les évitera en établissant des règles de priorité : il faut donner la préférence d'abord au plus savant, ensuite au plus désintéressé, et enfin au plus âgé (59).

En effet, les Kharadjites se contredisent en soutenant qu'on doit appliquer les principes du droit musulman et qu'en même temps on peut se dispenser d'une autorité établie. Le seul moyen d'assurer l'application du droit c'est d'établir une autorité qui veille à son exécution (60).

(58) Il importe dès maintenant de souligner ce point capital. C'est en partant de ce principe que le Califat irrégulier, comme nous verrons plus loin, est légitimé.

(59) La réponse n'est certes pas concluante, car les guerres civiles n'ont éclaté dans le monde musulman que par suite d'un défaut complet d'application de ces règles de priorité; chaque candidat s'efforçant de primer le droit par la force. *Al-Taftazâni*, dans *Taqrib Al-Marâm* (p. 322), donne une réfutation plus solide. Il admet la possibilité de guerres civiles, mais il soutient que l'état d'anarchie qui résulterait de l'absence de toute autorité est beaucoup plus grave, ce qui revient à dire que l'établissement d'une autorité est un mal nécessaire.

(60) *Ibn Khaldoun* a bien relevé cette contradiction. « Ce qui est nécessaire, dit-il, d'après ceux-ci (les adversaires du caractère obligatoire du Califat), c'est l'application de la Loi,

14. — On voit donc que leurs arguments, celui dirigé contre le Califat en tant que forme spéciale de gouvernement, et plus encore ceux dirigés contre toute forme d'autorité, sont sans valeur. La thèse du caractère obligatoire du Califat, soutenue par la presque unanimité des écoles, reste donc ferme et inébranlable.

15. — Si inébranlable qu'elle soit, cela n'a pas empêché un auteur contemporain de reprendre la doctrine des Kharadjites, et de l'édifier sur des arguments nouveaux, d'une originalité frappante, mais d'une solidité douteuse. Le Cheikh *Ali Abd-Al-Razik* soutient, dans un ouvrage (61) écrit avec beaucoup de méthode, sinon de sobriété de style, deux thèses principales.

de sorte que, si la Nation tombait d'accord sur l'accomplissement de la justice et l'exécution des prescriptions divines, il n'y aurait pas besoin d'instituer un *Imâm*, et l'institution de l'Imâmat ne serait pas obligatoire... Nous leur répondons : la façon dont vous voulez éviter l'établissement d'une autorité en vous prononçant contre le caractère obligatoire du Califat ne vous sert à rien, car vous admettez la nécessité d'appliquer les principes de Chari'ah; or, ceux-ci ne seraient pas appliqués sans une forte puissance familiale (Açabiyah), qui amènerait, par sa nature même, à l'établissement de l'autorité ; celle-ci existerait donc même sans l'institution d'un *Imâm*, et c'est précisément l'établissement de l'autorité que vous voulez éviter. » (*Prolégomènes*, p. 213-214). Les Kharadjites pensent pouvoir instituer une société où le droit s'exécute tout seul et où chaque individu s'acquitte volontairement de ses obligations ; c'est un idéal chimérique, pareil à celui des anarchistes de nos jours.

(61) Nous voulons parler de l'ouvrage récent, « *L'Islam et les Principes du Gouvernement* », écrit en arabe par *Cheikh Ali Abd El-Razik*. L'auteur a entrepris sa tâche ingrate avec beaucoup d'ingéniosité, et son ouvrage n'a pas manqué de faire sensation, d'autant plus que le « Grand Conseil des Ulémas » (*Hay'ait Kibar Al-Olama'*), au Caire, s'est réuni exprès pour le condamner ; l'auteur a été radié, à la suite de ce jugement, de ses fonctions de juge. Etant donné l'importance de l'ouvrage et l'esprit nouveau dans lequel il est conçu, nous nous proposons ici d'en faire une analyse critique assez détaillée.

16. — Il s'efforce, tout d'abord, à démontrer que l'institution du Califat n'a aucun fondement ni dans la Loi ni dans la raison. Le consensus, qu'on considère comme sa base juridique, n'a jamais existé d'après lui. A l'exception des trois premiers Califes, le Califat a trouvé son seul soutien dans la force armée et dans la violence. C'est ainsi que chaque dynastie a cherché à établir son autorité par les actes les plus sanglants et les exterminations les plus cruelles. L'auteur en conclut que la communauté musulmane n'a jamais pu être d'accord sur une institution qui n'a jamais eu que la force comme soutien. Quant à la raison, celle-ci n'impose qu'une forme quelconque de l'autorité ,et pas nécessairement cette forme spéciale qu'est le Califat (62).

17. — Il est évident qu'il y a là une confusion fâcheuse entre deux choses distinctes : l'institution du Califat en elle-même et la désignation du candidat le plus digne de remplir les fonctions de Calife. La première est une question de principes, la deuxième une question de personnes. Or, les Musulmans n'ont jamais confondu, comme le fait l'auteur, ces deux questions. Ils ont toujours résolu la première dans le sens du caractère obligatoire du Califat, depuis le jour où *Abou Bakr*, avec l'approbation unanime des Compagnons, a proclamé la nécessité de l'institution pour assurer l'exécution des lois de l'Islam. Quant à la question de personnes, on comprend bien qu'il y ait eu divergence d'opinion dès le début. Ces divergences se sont d'abord

(62) Ali Abd Al Razik : *L'Islam et les Principes de Gouvernement,* Le Caire, 1925, p. 12-38.

déroulées sur un terrain de discussion pacifique ; plus tard, les arguments de raison ont cédé la place à la force des armes. C'est une évolution presque fatale dans l'histoire de tous les empires. Quoi qu'il en soit, il est inexact de conclure du fait que les Musulmans n'ont pas toujours été d'accord sur la désignation comme Calife de telle ou telle personne, que le consensus n'a jamais été formé entre eux sur la nécessité de l'institution elle-même, abstraction faite de toute question de personne (63).

(63) Il est vrai que les *Kharadjites,* comme nous l'avons vu, n'admettent pas le caractère obligatoire du Califat. L'auteur cherche, en dernière ressource, à se prévaloir de cette dissidence (p. 32-33). Mais, avec les Kharadjites, nous ne sommes plus dans le domaine de l'orthodoxie. De plus, il n'est pas nécessaire, pour former le *consensus* sur une question, que la communauté toute entière tombe d'accord sur elle ; la majorité suffit d'après certains docteurs. En tout cas, un nombre minime de dissidents ne doit pas empêcher la formation du *consensus,* d'autant plus que celui-ci s'était déjà fermement établi avant la naissance de la secte dissidente et, par conséquent, à une époque où tous les musulmans étaient d'accord sur le caractère obligatoire du Califat. Les *Kharadjites* n'apparaissent qu'à l'époque d'Ali, le quatrième Calife. Les Compagnons avaient déjà posé le principe, et leur *consensus,* en supposant même qu'il fut susceptible d'abrogation, n'avait pas été abrogé par un *consensus* contraire.

Nous ne voulons pas, dans cette discussion doctrinale, perdre de vue le sens réel des choses. Que l'histoire du Califat soit pleine d'abus, c'est hors de doute. Mais le régime en lui-même n'en est point responsable. Rien n'aurait empêché ces abus sous n'importe quel autre régime : ils sont inhérents à l'évolution même de l'empire arabe. A notre avis, il n'y a pas lieu de donner de crédit à l'idée erronée, mais reproduite couramment, que le Califat est la source de tous les maux dans le monde musulman. S'il faut imputer à une cause quelconque le despotisme qui a régné dans le gouvernement islamique pendant une longue période, ce n'est pas dans le régime du Califat qu'il faut le chercher, mais dans la déviation de ce régime de son véritable but.

18. — Le même auteur développe une seconde idée, qui est son idée maîtresse. Pour lui, l'Islam est une institution purement religieuse et le Prophète n'a jamais voulu fonder un Etat. Il en conclut que le Califat n'a aucune raison d'être, puisque le Calife n'est autre chose que le chef de ce prétendu Etat islamique (64).

L'auteur examine d'abord l'organisation du gouvernement de l'Islam au temps du Prophète. Il n'y trouve que des rouages encore fort mal définis, soit dans le domaine de la justice, soit dans celui de l'administration, des finances, de la police, etc., etc... Il se demande, ensuite, étant donné ces conditions confuses du gouvernement, si le Prophète avait vraiment voulu fonder un Etat, ou s'il avait considéré comme son unique mission de créer une religion. Avant de prendre position sur la question, il discute l'opinion courante que la mission apostolique avait un double rôle : annoncer la volonté de Dieu et l'exécuter par l'intermédiaire d'un gouvernement qui applique les prescriptions divines (65). A cette opinion, il adresse une objection : le caractère imprécis et incomplet du gouvernement fondé par le Prophète. Si vraiment la fondation d'un Etat était rentrée dans sa mission, il aurait formulé des principes nets et précis pour le gouverner. L'auteur prévoit trois

(64) *L'Islam et les Principes du Gouvernement*, p. 39-80.

(65) L'auteur fait allusion à une distinction délicate entre l'œuvre du Prophète comme fondateur d'Etat et son œuvre comme fondateur de religion; seule, la dernière rentrerait dans sa mission apostolique. Bien qu'il invoque certaines considérations en faveur d'une pareille distinction (p. 55), il ne donne pas son adhésion à cette thèse, qu'il considère, d'ailleurs, comme contraire à la conception orthodoxe de l'Islam.

réponses à cette objection (66), mais, en dernier lieu, il n'en admet aucune. Pour lui, l'argument est décisif. Le Prophète n'a pas voulu fonder un Etat.

Mais alors reste à expliquer l'existence des manifestations d'un certain pouvoir temporel que le Prophète avait assumé de son vivant. Il y a deux explications plausibles. Le Cheikh *Ali* rejette celle qui consisterait à considérer le rôle du Prophète en tant que titulaire du pouvoir temporel comme étant en dehors de sa mission. Il adopte l'autre explication qui traite le pouvoir temporel comme un simple attribut du pouvoir spirituel. Le Prophète, en raison même de sa mission, a eu une autorité spirituelle qui lui a permis d'exercer un certain pouvoir sur les Musulmans, pouvoir inhérent à sa personne et intransmissible. D'ailleurs, des versets qoraniques et des *hadiths* prouvent que son unique mission consistait dans l'annonciation au monde de la volonté divine, sans qu'il eut à exercer aucun acte de souveraineté (67).

(66) La première, c'est que le Gouvernement du Prophète contient toutes les institutions qui se trouvent dans un gouvernement moderne ; et qu'une étude historique attentive permet de retrouver ces institutions (p. 58). La deuxième, c'est que toutes ces institutions ont existé, mais l'histoire ne nous en a rien dit (p. 58-59). La troisième, c'est que la simplicité qui caractérise la vie du Prophète donne le même caractère à son gouvernement (p. 59-63).

(67) Voir les versets qoraniques et les *hadiths* cités par l'auteur (p. 32-40). Disons tout de suite que la plupart des versets qoraniques ont été révélés à La Mecque, pendant la première période de la carrière du Prophète, lorsqu'il n'avait alors comme mission que de fonder uniquement une religion. Les quelques versets révélés à Médine ne sont pas concluants dans le sens voulu par l'auteur.

19. — L'auteur arrive ainsi à poser la thèse que l'Islam est un système uniquement religieux. Il cherche ensuite à la confirmer à la lumière de l'histoire, tâche à laquelle il consacre la troisième et dernière partie de son ouvrage (68).

Il voit d'abord dans l'unité arabe réalisée du vivant du Prophète une simple unité religieuse. L'organisation administrative et judicaire antéislamique de chaque tribu a été laissée intacte ; le seul lien nouveau qui a réuni toutes ces tribus a été celui de la religion. Ce lien, bien que réagissant sur quelques institutions civiles et politiques, n'était pas en soi-même suffisant pour fournir tous les éléments nécessaires d'un Etat (69).

Les tribus arabes sont donc restées autonomes (70) ; immédiatement après la mort du Prophète un soulèvement général a gagné toute l'Arabie et a affirmé cette autonomie politique contre la tentative d'*Abou Bakr* de compléter l'unification religieuse des Arabes par une unification politique correspondante. De son vivant le Prophète n'avait fait aucune allusion à un Etat islamique ; il n'avait même pas désigné un successeur, en

(68) P. 81-103.

(69) Ces institutions, dit l'auteur, sont d'une nature essentiellement religieuse, concernant uniquement la Divinité et ne touchant que nos intérêts confessionnels. (*L'Islam et les Principes du Gouvernement,* p. 84-85.)

(70) Si cette autonomie, constate l'auteur, a été atténuée dans une certaine mesure par l'unité morale résultant de l'unité religieuse, et par la répercussion de l'autorité spirituelle du Prophète sur tous les Arabes, cette atténuation n'a pas été aussi grande que les historiens veulent nous le faire croire. L'autonomie des tribus subsistait dans une très grande mesure au moment de la mort du Prophète.

dépit de l'affirmation contraire des Chi'ites. Avec sa mort, sa mission apostolique s'est terminée ; cette relation particulière entre le ciel et la terre a cessé depuis. Personne ne saurait prétendre lui succéder dans son autorité spirituelle, inhérente à sa personne, et la seule reconnue par les Arabes. Mais voici qu'*Abou Bakr* proclame qu'il est son successeur. En quoi lui succède-t-il? Non pas dans sòn autorité spirituelle, certes, ni dans son autorité temporelle non plus, puisque celle-ci n'est que l'attribut de celle-là. La vérité, d'après l'auteur, c'est que les Compagnons, voyant que les Arabes avaient tous les éléments nécessaires pour constituer une nation jeune et vigoureuse, ont entrepris de réaliser cette nation. Il y a eu là une mesure politique et non pas religieuse, prise par les Arabes eux-mêmes, et non pas par le Prophète. L'unification politique à faire devait fatalement s'appuyer sur l'unification religieuse déjà faite (71). Mais nous sommes incontestablement en présence d'un Etat arabe, fondé par les Arabes seuls, et mis au service de la religion musulmane qui, elle, est universelle et non pas particulièrement

(71) De là, la couleur religieuse, fait remarquer l'auteur, que prend habituellement le gouvernement politique d'*Abou Bakr* et de ses successeurs. Que ceux-ci aient voulu fonder un Etat ce n'est pas douteux, d'après lui. Le *Cheikh Ali* relève, dans les récits de la réunion de *Saqifah*, des mots et des faits qui, à son avis, ne peuvent être compris qu'en ce sens. C'est ainsi qu'on rapporte qu'*Abou Bakr* y déclara aux *Ançars* qu'ils sont les vizirs (conseillers) et que les *Mouhadjiroun* (émigrés) sont les princes. On y voit aussi *Abu-Sofiân* contester à *Abou Bakr* le droit d'être le chef des Arabes en présence de la famille d'*Abd Manâf*, les chefs traditionnels. *Sà'ad Ibn Obadàh* défend également les revendications des Ançars.

arabe (72). Parmi les tribus qui s'étaient révoltées, pendant la guerre qu'on appelle « la guerre des Apostats », il y en avait qui voulaient rejeter, non pas la religion musulmane, ce dont on les avait accusées à tort, mais simplement l'autorité politique d'*Abou Bakr,* innovation par rapport à l'Islam du Prophète, mais présentée sous un cachet religieux (73). Il y a eu, peut-être, d'autres circonstances qui ont aidé à donner au gouvernement d'*Abou Bakr* la couleur religieuse : le passé glorieux de ce grand homme dans la propagation de la foi, la place privilégiée qu'il tenait du vivant du Prophète et le fait qu'il avait scrupuleusement suivi son exemple dans la direction des affaires de ce nouvel Etat dont il avait été le premier souverain. Pour ces raisons

(72) Cet état, constate l'auteur, a répandu l'Islam partout; mais il a établi, avec la propagation de l'Islam, la souveraineté arabe ; il a colonisé la terre au profit des Arabes, comme font toutes les nations puissantes. Néanmoins, ajoute-t-il, il a pris une couleur religieuse. *Abou Bakr* a accepté le titre de « successeur du Prophète », et les Compagnons ont considéré son autorité comme faisant partie de la religion, à l'instar de celle du Prophète lui-même.

(73) *Malek Ibn Nowaïrah,* remarque le *Cheikh Ali,* un de ces soi-disant apostats, ne proclame-t-il pas qu'il reste musulman et qu'il décline simplement l'autorité d'*Abou Bakr* ? Ce n'est donc pas pour une cause religieuse, que *Malek* est tué (sa qualité de musulman n'est pas contestée même par *Abou Bakr*), mais c'est bien pour une cause politique, parce qu'il est de la tribu de Tamîm et refuse d'admettre la souveraineté de Qoreïch.

Bien entendu, il y avait des Arabes qui avaient très probablement rejeté l'Islam ; il y en avait même qui s'étaient proclamés prophètes. *Abou Bakr* avait commencé par lutter contre ceux-ci ; ensuite il avait combattu également non pas de véritables apostats, mais des simples révoltés politiques. Le terme « apostat » est néanmoins donné à tous, indifféremment.

et pour d'autres, les Musulmans croient à tort, dit l'auteur, que le Califat est une institution religieuse et que le Calife est le successeur du Prophète. Les despotes ont eu intérêt à répandre cette fausse doctrine pour opprimer la nation au nom de la religion ; ils ont fait enseigner que l'obéissance au Calife est un devoir religieux, et que celui-ci est le représentant de Dieu sur la terre. Et on en est arrivé à ce résultat que le Califat a été étudié dans la théologie comme faisant partie de la religion elle-même. Mais la religion, bien comprise, conclut l'auteur, n'impose aucun régime spécial de gouvernement ; les Musulmans peuvent, par conséquent, modifier et même supprimer l'institution du Califat, sans commettre aucune violation de ses principes.

20. — Il importe, pour la critique de cette thèse, de préciser les deux termes, « religion » et « Etat », employés souvent par l'auteur. Il semble qu'il les prend dans leur sens moderne : l'Etat, comme l'ensemble des trois pouvoirs (législatif, judiciaire et exécutif) (74), et la religion comme l'ensemble des règles qui régissent la conscience de l'homme et sa relation avec Dieu. Pour lui, le Prophète n'avait pas fondé un Etat au sens moderne du mot. En réalité, les deux termes « Etat » et « religion » n'étaient pas aussi précis, dans l'ancien temps, qu'ils le sont de nos jours. Les institutions politiques étaient souvent basées sur des considérations

(74) Il donne lui-même la traduction anglaise de ce terme : government, state, kingdom. (*L'Islam et les Principes du Gouvernement*, p. 70).

religieuses, sans cesser, pour cela, d'être d'une nature essentiellement civile. Ceci explique l'esprit religieux qui s'accuse dans les institutions étatiques de l'Islam. Quant au caractère incomplet et imprécis de ces institutions, — et c'est là que l'auteur trouve son argument principal — il s'explique par l'état primitif de l'Arabie qui ne pouvait pas avoir un système compliqué de gouvernement (75).

Le Prophète avait bien posé les grandes lignes d'un Etat islamique : un régime d'impôt, un système juridique, des institutions administratives et militaires, etc., etc... Ces institutions portent en elles le germe de l'évolution et de l'adaptabilité, sans cesser pour cela de faire partie de l'Islam. Les prérogatives du pouvoir du Prophète émanaient d'une véritable autorité temporelle : il appliquait des sanctions immédiates (et non pas de simples menaces de châtiment dans l'autre vie) à ceux qui dérogeaient aux lois islamiques ; il avait des agents administratifs et financiers, une force armée.

(75) Le Prophète a donné à l'Arabie, comme Solon a donné à Athènes, non pas la meilleure législation, mais celle qui lui convenait le mieux. Si le gouvernement du Prophète n'avait pas toutes les institutions qui existent maintenant dans un Etat moderne, c'est parce que l'Arabie n'était préparée que pour une forme aussi simple de gouvernement. Si simple qu'il fut, ce gouvernement était un véritable Etat ; il ne méritait pas moins ce titre que l'Etat de Rome à ses origines. Le *Cheikh Ali Abdel-Razik* lui reproche, avec une naïveté surprenante, de ne pas avoir eu de budget des dépenses et des recettes. Il oublie que le gouvernement du Califat, qui est incontestablement un Etat même d'après lui, n'a jamais eu non plus ce budget à la façon moderne.

En somme, il était souverain en même temps que prophète (76).

Quant aux considérations historiques invoquées par l'auteur, il nous semble qu'au lieu de soumettre sa thèse à la vérification de l'histoire, il interprète plutôt l'histoire à la lumière de sa thèse, interprétation ingénieuse, peut-être, mais fausse. Le fondateur de l'Islam avait fait l'unification à la fois religieuse et politique de l'Arabie. Il avait même centralisé en quelque sorte l'administration en envoyant directement des gouverneurs au *Yemen* et dans d'autres provinces (77). Ce que les Compagnons ont fait après lui ce n'est pas la fondation, mais l'élargissement d'un Etat déjà fondé ; cet élargissement il l'avait même prévu (78). Les Compagnons ne faisaient que suivre son exemple ou réaliser ses prévisions. Les « guerres des Apostats » étaient bien des guerres religieuses ; les révoltés avaient refusé de don-

(76) Il est vrai que le Prophète s'est limité à une mission uniquement religieuse pendant les treize ans qu'il a passés à La Mecque, en prêchant la nouvelle foi ; c'est à cette période que la thèse de l'auteur peut exactement s'appliquer. Mais c'est précisément le contraste entre sa vie à La Mecque et sa vie à Médine, qui nous montre dans la carrière du Prophète le passage d'une mission religieuse à une mission religieuse et politique à la fois.

(77) L'auteur lui-même constate ces faits historiques : *L'Islam et les Principes du Gouvernement*, p. 54.

(78) Il avait prévu la conquête de la Perse lors de la bataille de *Khandaq*, et avait préparé une expédition vers la Syrie. De plus, il avait envoyé des lettres à tous les souverains des pays voisins (la Perse, l'Empire byzantin, l'Egypte, l'Abyssinie) pour les inviter à adhérer à l'Islam. D'ailleurs, la doctrine que l'Islam est une religion universelle, et non pas simplement arabe, se trouve exprimée dans les termes les plus nets dans le Qoran.

ner la dîme (*Zakat*), qui constitue un des cinq « piliers » de la religion (79). Quant à l'exploitation du caractère religieux du Califat par les despotes, l'institution n'en est pas responsable ; ce sont les musulmans eux-mêmes qui ont toléré des régimes tyranniques, irréductiblement contraires aux lois de l'Islam (80).

(79) C'est ainsi que lorsque Omar conseilla à *Abou Bakr* de ne pas combattre les apostats en invoquant le *hadith* : « J'ai reçu l'ordre de combattre les hommes jusqu'à ce qu'ils disent : il n'y a de Dieu que Dieu. Lorsqu'ils l'ont dit, leur sang et leurs biens me deviennent inviolables, sauf pour les causes du droit », Abou Bakr répondit que le fait par les apostats de ne pas donner la zakât (la dîme) était une cause de droit pour les combattre.

(80) Nous avons dit que le « Grand Conseil des Ulémas » au Caire a condamné l'ouvrage du *Cheikh Ali Abd Al Razik*.Voici les sept propositions incriminées par ce conseil : 1) Que le droit canon (Chari'a) islamique est une législation spirituelle (*roûhiyah*), sans connexion avec la souveraineté politique (*hokm*), et dépourvue de pouvoir exécutif (*tanfidh*) temporel; 2) Qu'il est possible que la *djihad* (guerre sainte) entreprise par le Prophète l'ait été dans un but politique, et non religieux; — et nullement pour la propagation de son apostolat; 3) Que l'organisation du pouvoir, telle qu'elle existait du temps du Prophète, apparaît obscure ou embrouillée, informe ou incomplète; 4) Que l'important, pour le Prophète, fut son message religieux, en dehors de toute souveraineté ou de tout pouvoir exécutif; 5) Que les Compagnons du Prophète n'ont pas été réellement unanimes (*idjma'*) quant à la nécessité et de proclamer un *Imâm*, et d'avoir pour la communauté un représentant qui la régisse religieusement et politiquement; 6) Que l'office de *cadi* n'est pas une fonction canonique; 7) Que le Gouvernement sous Abou Bakr et sous les Califes Rachidoun, après lui, n'a pas été un gouvernement religieux. (*Al-Siyasa*, 4 septembre 1925; traduction par R. M. M., vol. LIX, p. 303).

Sur les sept points l'auteur a formulé les observations suivantes : (1) La loi islamique ne se propose pas directement des buts humainement civilisateurs ou rationnels. Car, selon les *hadiths*, Dieu ne se soucie pas de l'aspect périssable des affaires

21. — Après avoir établi que la reconnaissance du caractère obligatoire du Califat a résisté à toutes ces controverses (81), nous pouvons utilement passer à

humaines. (2) Il fait remarquer qu'il a constaté lui-même que la guerre sainte a opéré des destructions « pour permettre de reconstruire », et « que le mal peut être nécessaire au bien, dans certains cas ». (3) Il a simplement souligné la simplicité extrême des rouages naissants, l'absence de *diwâns*, de *cadis*, de *walis*. (4) Il affirme avoir simplement noté que l'ascendant impératif « *soltân* » s'exerçait non par une contrainte extérieure, comme pour un souverain, mais par l'adhésion du cœur à la foi en son message. (5) Il maintient la première partie de cette 5e proposition; quant à la seconde partie il explique que par « représentant » il fait entendre « Calife »; il se défend d'être républicain ou hostile à la monarchie constitutionnelle en vigueur en Egypte. (6) Il maintient la 6e proposition et déclare que l'office du *Cadi* (qadà) est dérivé de l'office préislamique d'arbitre; contrairement à Ibn Khaldoun, il se refuse à y voir une émanation du Califat ou, contrairement à l'auteur des Badâyi, une émanation de l'imâmat. Il prétend que, selon Ibn Hanbal, l'office de cadi n'est même pas un *fard'Al-Kifaya* (un devoir d'obligation relatif). (7) La révélation et la mission apostolique réservées au Prophète ayant cessé avec sa mort, — le *cheikh A. A. R.* maintient que le Gouvernement des quatre « Califes Ràchidoun », sans avoir été neutre (ou laïque), ne fut pas « religieux » (au sens de « dicté par Dieu », de théocratique ou légitimement investi). (R. M. M., LIX, pp. 304-305). La défense du cheikh est développée dans le journal *Al Siyasa,* 13 août 1925). Les motifs de la sentence prononcée par le Conseil sont exposés dans le numéro du même journal du 4 septembre 1925.

(81) Comme conséquence juridique de ce caractère obligatoire, les musulmans se trouvent dans l'obligation de veiller à ce que l'institution fonctionne toujours. Il y a là un « devoir catégorique de satisfaction » (*fard'kifayah*) pour employer la terminologie des jurisconsultes. « Le caractère obligatoire du Califat étant ainsi établi, dit Al-Mawârdi, le devoir catégorique d'en exercer l'autorité est un devoir catégorique de satisfaction, comme la Guerre-Sainte et la recherche de la Science. Quand l'une des personnes qui en remplissent les conditions de capacité se trouve l'exercer, le devoir tombe en ce qui concerne

l'exposé des règles qui régissent cette institution dans la doctrine musulmane, sunnite (orthodoxe) [82]. Nous examinerons, dans trois titres successifs, les modes d'investiture du Calife, ses fonctions, et les causes qui mettent fin à son pouvoir.

---

la masse. Par contre, s'il ne se trouve personne qui remplisse actuellement ce devoir, deux groupes se forment dans le sein de la Nation, l'un constitué par les personnes remplissant les conditions de capacité exigées des électeurs, afin d'élire un Calife pour la Nation; l'autre par les personnes remplissant les conditions exigées du Calife, afin que l'une d'elles soit investie du Califat. En dehors de ces deux groupes, il n'est personne dans la Nation, à qui l'on pourrait imputer à péché un retard apporté à l'exercice du Califat. » *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 3; traduction Ostrorog, pp. 98-100.

(82) Cette doctrine ne cadre avec les faits historiques que pendant une certaine période, celle des quatre premiers Califes. Après eux, le Califat a continué à fonctionner, mais d'une façon irrégulière. C'est pour cette raison que nous avons dû exposer aussi la théorie du Califat irrégulier qui trouvera sa place au titre consacré à l'examen des causes qui mettent fin au Califat régulier.

TITRE I

Modes d'Investiture du Calife

22. — Il y a deux modes d'investiture : l'élection par la communauté musulmane et la nomination par le Calife prédécesseur.

CHAPITRE PREMIER

Election par la Communauté Musulmane

---

23. — C'est l'élection qui, au moins théoriquement, constitue le moyen normal de désigner le Calife. Nous examinons ici deux questions : 1° Conditions à remplir par les électeurs et par les candidats au Califat ; 2° Procédure de l'élection.

SECTION I

Conditions exigées chez les Electeurs et les Candidats au Califat

§ 1. — *Conditions que les électeurs doivent réunir*

24. — Al-Mawardi [1] en mentionne trois : la justice [2] dans la plénitude de ses conditions, la science

(1) *Al-Ahkam Al-Soultaniyah,* pp. 3-4.

(2) L'homme juste (*àdl*), en général, est l'homme vertueux et pratiquant qui s'écarte du chemin des vices et des péchés, et qui ne fait pas un acte contraire à l'honneur. Le sens de ce terme sera précisé plus minutieusement dans la suite.

et la sagesse. Il y en a d'autres, qu'il n'indique pas, à cause de leur évidence. C'est ainsi que l'électeur doit être tout d'abord musulman, majeur (pubère), sain d'esprit (libre (non esclave) et du sexe masculin. Ces mêmes conditions sont exigées chez les candidats au Califat ; nous y reviendrons plus loin. Bornons-nous pour l'instant à l'analyse des trois conditions énumérées par Al-Mawàrdi.

25. — *Première condition :* la justice dans la plénitude de ses conditions. Il y a deux degrés de justice : justice de moindre degré (*àdalat Çoghrà*) et pleine justice (*àdalat Kobrà*). La première consiste dans le fait de ne pas être impie (*faciq*) dans ses actes, c'est-à-dire, de pratiquer les devoirs de la religion, de ne pas commettre des péchés capitaux et s'abstenir, dans la mesure du possible, de commettre des péchés véniels. C'est dans ce sens que le témoin, par exemple, doit être juste (3). La pleine justice consiste à n'être ni impie dans ses actes, ni hérétique dans sa pensée. C'est celle-là qui est exigée chez l'électeur. Celui-ci doit être à la fois pratiquant et orthodoxe (4).

26. — *Deuxième condition :* la science. Un certain degré de science est nécessaire. L'électeur doit connaître les conditions que doit remplir le candidat au Califat. Il doit connaître d'une façon générale le droit

(3) *Radd Al-Mouhtar*, t. IV, p. 521.

(4) Cette condition correspond à celle exigée par le droit moderne en ce qui concerne l'honorabilité de l'électeur: absence de certaines condamnations.

(5) RACHID RIDA : *Le Califat*, p. 16.

musulman, mais il n'est pas nécessaire qu'il atteigne le degré de « *Modjtahed* » ; il suffit qu'un seul « *Modjtahed* » existe dans l'ensemble du corps électoral (5).

Troisième condition : la sagesse. L'électeur doit avoir un pouvoir de discernement suffisant pour être capable d'élire, parmi les candidats au Califat, celui qui paraît être le mieux qualifié pour remplir les devoirs extrêmements délicats du Calife. On acquiert ce pouvoir par une certaine pratique de la vie publique et des affaires du gouvernement. Cette condition implique, en plus, un certaine connaissance des qualités de chaque candidat, un certain contact avec le peuple pour être au courant des conditions sociales et politiques, afin d'en tenir compte dans l'appréciation des besoins du moment.

28. — Les électeurs qui remplissent ces trois conditions ne se trouvent pas fréquemment dans la masse. Il s'agit ici, évidemment, d'une élite intellectuelle. Aussi appelle-t-on ce corps électoral « les hommes qui lient et délient », entendant dire par là qu'ils ont en mains les affaires de l'Etat. Il y a là une sorte d'élection à deux degrés : les électeurs sont eux-mêmes choisis dans la masse, eu égard à certaines conditions (6).

(6) Al-Mawârdi, bien que laconique dans la détermination du corps électoral, est cependant plus explicite que d'autres docteurs. *Charh Al-Maqaçid* se contente de dire que « les hommes qui lient et délient » sont les savants, les chefs et les hommes prééminents. *Al-Minhadj* les qualifie : Ceux qui peuvent se réunir; le commentateur *Al-Ramli* dit : ceux que la masse suivrait. Cette imprécision vient certainement du fait que la question ne s'est jamais sérieusement posée dans la pratique, le Califat n'ayant été électif que durant une courte période de trente ans, pendant laquelle « les hommes qui lient et délient », ont été une classe facile à déterminer : les Compagnons.

§ 2. — *Conditions que les candidats au Califat doivent remplir*

29. — Pour être apte à exercer le Califat, il faut remplir plusieurs conditions. Quelques-unes sont évidentes; les autres sont ou certaines ou contestées.

I. *Conditions évidentes* (7).

30. — Le candidat au Califat doit être :

1) Du sexe masculin : la femme, comme dit *Al-Taftazâni* dans *Taqrib Al-Marâm* (8), ne pourrait s'acquitter d'une façon satisfaisante des devoirs du Califat, particulièrement quand il s'agit de la guerre, le Calife étant le chef de l'armée (9).

2) Homme libre : il va sans dire que l'esclave ne

(7) *Charh Al-Maqaced* (cité par Rachid Rida : *le Califat*, p. 18).

(8) P. 322.

(9) Les théologiens ajoutent que la femme est mentalement et religieusement inférieure à l'homme (*Taqrib Al-Marâm*, p. 322; *Al Mawaqif*, p. 330; *Al-Aqa'ed, Al-Nasafiyah*, p. 145). C'est là une affirmation qui pourrait être contestée par les féministes. Quoi qu'il en soit, même en supposant que la femme soit aussi capable que l'homme de faire dominer la raison sur la passion, il est certain que l'autorité de la femme, étant donné le milieu social qui a existé et qui existe jusqu'à présent même en dehors de l'Orient, se fait moins sentir que celle de l'homme. En somme, nous sommes ici en présence d'une sorte de *Lex Salica* dans l'Islam. Quelques Kharadjites admettent que la femme pourrait être investie du Califat : c'est toujours la tendance égalitaire et démocratique qui domine chez cette secte.

peut avoir l'autorité nécessaire pour être à la tête du gouvernement (10).

Naturellement, avec la disparition de l'esclavage, cette condition n'offre plus aucun intérêt (11).

3) Majeur : Le mineur est incapable, physiquement et juridiquement, de diriger même ses propres affaires. Cette condition, qui paraît au premier abord trop évidente, offre, à notre avis, un intérêt considérable. Elle montre que l'esprit de l'institution du Califat régulier ne concorde pas avec la monarchie héréditaire qui, elle, permettrait parfois à un mineur de succéder au trône. Il est à remarquer que la majorité, comme d'ailleurs toutes les autres conditions, est exigée chez le Calife régulier désigné par la nomination du prédécesseur aussi bien que chez le Calife élu.

4) Sain d'esprit : pour la même raison que pour la majorité (12).

5) Musulman : l'Islam est un lien politique autant que religieux. Les jurisconsultes musulmans exigent que le Calife soit musulman, règle aussi évidente que celle qui

(10) De plus, ajoutent les docteurs, l'esclave est occupé par le service de son maître (*Al-Mawaqif*, p. 350, *Taqrib Al-Marâm*, p. 322, *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, p. 145).

(11) Nous pensons que la suppression de l'esclavage, que le monde doit à la civilisation moderne, n'est nullement contraire à l'esprit de l'Islam. Celui-ci a toléré l'esclavage plutôt qu'il ne l'a permis, tout en favorisant, dans une large mesure, l'affranchissement des esclaves. S'il ne l'a pas supprimé complètement, c'est que le milieu social ne s'était pas encore adapté, lors de sa révélation, à un changement si radical. Aristote n'a-t-il pas dit que l'esclavage est une institution nécessaire !

(12) Pour la majorité et l'esprit sain voir *Al-Mawaqif*, p. 350, *Taqrib Al-Marâm*, p. 322, *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, p. 145).

veut en France que le Président de la République soit Français.

II. *Conditions certaines.*

31. — Elles se rattachent à l'état physique des Califes et à la morale.

32. — Les conditions physiques exigées chez les Califes sont :

1) « La pleine jouissance des sens de l'ouïe, de la vue et du don de la parole, tellement qu'ils soient propres à rendre tous les services qu'on en retire habituellement » (13) ;

2) « La santé des membres du corps, tellement qu'ils soient exempts de tous défauts pouvant empêcher la liberté et la promptitude des mouvements » (14). Ibn Khaldoun distingue entre les défauts physiques qui sont de nature à empêcher complètement le Calife de remplir ses fonctions (s'il est, par exemple, aveugle, muet, sourd ou amputé des deux mains ou des deux pieds), auquel cas le candidat n'est pas habile à exercer le Califat, et ceux qui, bien que le défigurant, ne l'en empêchent pas matériellement (s'il est, par exemple, borgne, sourd d'une seule oreille, amputé d'une seule main ou d'un seul pied), auquel cas le candidat reste habile (15). Nous estimons que cette distinction est raisonnable (16).

(13 et 14) Al-Mawardi : *Al-Ahkam Al-Soultâniyah,* p. 4 (trad. Ostrorog, p. 102).

(15) *Prolégomènes,* p. 214.

(16) *Ibn Khaldoun* assimile, ensuite, aux défauts physiques, le défaut de la liberté d'action résultant soit de l'interdiction, soit de la violence. (*Prolégomènes,* p. 214).

33. — La condition morale c'est la justice dans la plénitude de ses conditions (17). Nous avons déjà parlé de la justice, pleine et partielle. Cette qualité prend ici une importance singulière. L'injustice serait beaucoup plus grave chez le Calife lui-même que chez l'un ou quelques-uns de ses électeurs.

Nous avons vu que chez l'électeur la qualité de justice implique qu'il ne doit être ni impie dans ses actes ni hérétique dans sa pensée (18). Il faut, en ce qui concerne l'éligibilité au Califat, ajouter ici une troisième condition, nécessitée par le fait que le Calife est le titulaire du pouvoir public. Le candidat au Califat doit être juste, non pas seulement en ce sens qu'il doit s'abstenir de commettre des péchés dans sa conduite personnelle, mais aussi et surtout en ce sens qu'il doit être en état de manifester l'esprit de justice dans l'exercice du pouvoir dont il viendrait à être investi (19). Mais, en

(17) Al-Mawardi : *Al-Ahkâm Al-Soultâniyah*, p. 4; *Taqrib Al-Marâm*, p. 322; *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 350.

(18) Ibn Khaldoun dit que la condition d'orthodoxie est contestée pour le Calife. Elle le serait à plus forte raison pour le simple électeur. A notre avis cette condition serait parfaitement admissible si l'on élargissait la notion de l'orthodoxie, de façon à comprendre les Mu'tazilites. Ainsi *Al-Ma'moun*, le Calife Abbasside, et ses deux successeurs Mu'tazilites, remplissaient la condition d'orthodoxie, bien qu'ils fussent des Califes irréguliers.

(19) Il convient de citer ici un passage remarquable du mémoire turc « *le Califat et la Souveraineté de la Nation* », auquel nous avons déjà fait allusion. « L'expression de « sentiment de justice », dit le mémoire, s'applique ici à l'idée de haute droiture, qualité qui s'acquiert en se méfiant des actes entraînant au péché et à la corruption. De même qu'un individu cruel et injuste ne saurait mériter le titre de Calife, un être intrigant et rusé serait indigne d'être élevé à ces hautes fonctions. Les

pratique, le Calife ne peut être connu, d'une façon certaine, comme juste ou injuste dans l'exercice du pouvoir que lorsqu'il en devient effectivement le titulaire. N'insistons donc pas, pour l'instant, sur cette dernière condition.

ulémas déclarent que le fait de mettre sur le trône califal un individu accablé de vices et n'ayant aucun sentiment de justice équivaudrait à introduire un loup dans une bergerie. A propos de l'imamat nous avons relaté plus haut une conversation entre Dieu et le Prophète Abraham, conversation empruntée au Coran. Dieu répondit à Abraham qui le priait de choisir comme *imâm* un membre de sa famille : « Mon alliance ne comprendra pas les méchants ». La nomination d'un Calife a pour but non de soumettre le peuple à la tyrannie, mais d'éviter la cruauté des oppresseurs. C'est pourquoi, d'après tous ces ulémas, le choix d'un homme cruel comme Calife des Musulmans est illégal. Quand bien même un tel Calife ne commettrait des actes tyranniques que longtemps après son avènement, un accord doit être réalisé pour le déposer. Et quand bien même elle n'aurait pas été accomplie, les théologiens chaf'ites, l'imâm Chafi'i en tête, prétendent que cette déposition doit être en principe considérée comme effective. Certaines personnes ont prétendu que la possession du sentiment de justice n'est pas, d'après les imâms hanéfites, une condition « sine qua non » du satut califal; il serait, par conséquent, possible de tolérer et subir, fût-ce avec répugnance, un Calife vicieux et l'on pourrait légalement accepter de lui les fonctions de cadi, de vali, etc... Cette opinion est erronée. En effet, d'après les explications très nettes données par l'éminent docteur hanéfite, Ibn Hemam dans le Musayere, par Sadr ul Chariat dans le Ta'dil-ul-Ouloum, de même que d'après l'opinion des docteurs hanéfites, la possession du sentiment de justice est une condition organique du califat, et non celle requise pour le gouvernement d'un pays ou la souveraineté d'un chef d'Etat. Le gouvernement d'un pays, comme le pouvoir d'un monarque, ne sont pas subordonnés au libre choix du peuple, mais reposent sur le despotisme. Il ne faut pas confondre ici Califat et Sultanat. Le Califat véritable n'a rien de commun avec l'exercice du pouvoir ou la dignité de padischat ». (Trad. française : R. M. M., vol. LIX, pp. 22-23; trad. arabe par *Abd El-Ghani Sani,* pp. 19-20).

III. *Conditions contestées.*

34. — Elles sont au nombre de quatre. Les deux premières concernent la capacité intellectuelle : Premièrement, le Calife doit avoir le degré de science nécessaire pour pratiquer l'*idjtihâd* en matière de décisions à prendre ou de sentences à prononcer ; deuxièmement, il doit avoir le degré de sagesse nécessaire pour le gouvernement des sujets et la direction des affaires. La troisième condition concerne la capacité militaire : il doit avoir le degré de vaillance et de courage nécessaire pour défendre le pays contre les ennemis. La quatrième se rattache au lignage : il doit être de la tribu de Qoreïch [20]. L'idée commune qui domine ces quatre conditions est l'aptitude du Calife à remplir ses fonctions, en réunissant la capacité personnelle à l'autorité familiale [21]. Reprenons-les successivement.

35. — A) *La Science :* La plupart des docteurs exigent un degré très élevé de science chez le Calife. Il doit non seulement être savant, mais aussi atteindre le degré de *Modjtahed* dans les principes et les branches de droit (*Al-Ouçoul wal Fourou'*) pour qu'il soit capable d'assurer l'exécution des lois de l'Islam, de faire disparaître les doutes sur les dogmes, de donner des « *fetawâs* » dans les questions à décider et les sentences à

(20) *Al-Ahkam Al-Soultâniyah*, p. 4 ; trad. *Ostrorog*, pp. 101-102.

(21) *Al Aqa'ed Al Nasafiyah*, p. 145, se contente de parler de la capacité du Calife en termes généraux; « capable, dit-il, par la science, la justice, la compétence et le courage, d'exécuter les jugements, de défendre les frontières de la terre de l'Islam et de donner justice à l'opprimé contre l'oppresseur ».

prononcer, en s'appuyant sur un texte (*naç*) ou sur la *déduction* (*istinbat'*) ; car le but essentiel du Califat c'est de conserver les dogmes, de résoudre les conflits et de trancher les différends (22).

36. — On sait que, d'après une classification postérieure, l'*idjtihâd* est de deux sortes : absolu (*Mot'laq*) et relatif (*Moqayyad*). La première sorte d'Idjtihad consiste à déduire des solutions juridiques des sources fondamentales du droit islamique (*Ouçoul Al-Fiqh*), en suivant une méthode personnelle (*Idjtihad fil Charià*, ex. : les imâms fondateurs d'écoles), ou en appliquant la méthode d'une école déterminée (*Idjtihad fil Madhhab*, ex. : les principaux disciples directs des fondateurs d'écoles comme Abou Yousof (hanéfite) et *Al-Nawâwi* (Chafiite), ou en se bornant à combler par la déduction les questions laissées ouvertes dans une école déterminée par les lacunes dans les solutions juridiques de cette école (*idjtihàd fil Masa'el*, ex. : Al-Khassâf, Al-Baydâwi).

La deuxième sorte d'Idjtihàd consiste dans un travail d'explication et d'appréciation, soit par le *takhridj* (conclusions à tirer et explication des question douteuses ou vagues), soit par le *tardjih* (choix entre deux opinions en conflit sur une même question de droit, après avoir apprécié laquelle est la meilleure, la plus exacte ou la plus conforme à l'intérêt général), soit par le *taçhih* (appréciation d'une certaine opinion pour voir si elle s'appuie sur des autorités éminentes ou faibles), soit

(22) *Al.-Mawaqif*, t. 8, p. 350; dans le même sens, *Taqrib Al-Marâm*, p. 322; IBN KHALDOUN : *Prolégomènes*, p. 214.

enfin par un simple exposé du droit selon les *Modjtaheds* (absolus et relatifs) d'une école déterminée avec appel, dans le cas où une question est passée sous silence, à la déduction, pour dégager une solution par voie d'analogie d'une question similaire antérieurement tranchée, tout en prenant en considération le changement des circonstances (23).

37. — Il y aurait donc, d'après cette classification, sept rangs de *Modjtahidoun*, trois appartenant à la première classe et quatre à la deuxième. A quel rang

(23) Sur la question de l'idjtihâd et du taqlid voir *Charh Al-Talwih*, t. 2, pp. 117-121; Abdur Rahim : *Muhammadan Jurisprudence*, pp. 168-192. L'esprit qui domine la classification semble être celui-ci : le développement systématique de la Loi selon une méthode déterminée a été commencé, continué et achevé par les premiers jurisconsultes (*modjtahidoun* absolus). Il en est résulté, tout naturellement, des divergences d'opinion; des questions de droit sont restées obscures. Le travail d'unification et d'explication a été entrepris par des jurisconsultes postérieurs (*modjtahidoun* relatifs). Estimant que le droit était arrivé à l'apogée de son développement, et cherchant à lui donner une forme définitive et certaine, les jurisconsultes qui sont venus ensuite se sont bornés à exposer le droit dans l'état où ils l'avaient trouvé, tout en se reconnaissant une sphère très étroite d'action personnelle, en ce qui concerne des questions passées en silence par leurs prédécesseurs. On pourrait dire que l'école du taqlid répond à l'un des deux besoins contradictoires de tout système juridique : la certitude. L'autre besoin, l'évolution, est représenté par l'école de l'idjtihâd. Si l'on veut faire sortir le droit musulman de l'état de stagnation où il se trouve actuellement, il est de toute nécessité de prendre un juste milieu entre les deux écoles opposées, d'ouvrir, dans une certaine mesure suivant une expression courante, la porte de l'idjtihâd, et d'assurer en même temps des garanties sérieuses de stabilité et de certitude aux solutions juridiques élaborées par ce procédé. (D'où la proposition développée plus loin d'instituer un conseil de l'idjtihâd qui arrêterait les divergences d'opinion par la voie du consensus).

le Calife doit-il appartenir ? Si la question avait été posée à un jurisconsulte comme Al-Mawârdi, elle l'aurait sans doute embarrassé ; car la classification en question est postérieure à son époque. Mais si la classification eut existé de son temps, il semble qu'il eût dû répondre que le Calife doit appartenir à la première classe et se placer dans celle-ci au premier rang : car, aux dires des docteurs que nous avons cités, il doit être Modjtahed dans la Méthode et dans les Branches. On voit combien cette condition est difficile à réaliser ; on exige que le Calife soit du même rang que les imâms fondateurs des écoles. Même en écartant ce qu'il y a d'arbitraire et de rigide dans la classification rappelée, il ne reste pas moins certain que le Calife, selon l'opinion de ces docteurs, doit atteindre, dans l'*idjtihâd,* un très haut degré.

38. — Aussi, quelques hanéfites se montrent-ils moins exigeants et admettent-ils qu'il n'est pas nécessaire que le Calife soit Modjtahed. Il suffit qu'il ait une connaissance suffisante du droit musulman ; au cas où se soulèverait une question qui demanderait l'avis d'un modjtahed, il pourrait avoir recours à la lumière des *Modjtahidîn* de son époque (24).

(24) Il est évident que lorsque l'on parle de la science et de l'*idjtihâd,* on pense à un domaine particulier de connaissances, celui du droit musulman. Les anciens docteurs n'ont pas prévu le cas où le Calife pourrait avoir besoin de connaître d'autres branches de la science, rendues nécessaires par une civilisation plus compliquée et par le développement considérable des relations internationales entre les pays musulmans et les autres pays. Faut-il donc élargir le domaine de la science que le Calife doit posséder et lui faire comprendre des branches telles

39. — B) *La Sagesse :* Ici, il ne s'agit pas de connaissances, mais de maturité de jugement et de perspicacité d'esprit. Il est évident qu'il n'y a pas de critérium extérieur de l'existence de pareilles qualités, comme il y en a pour la science. On acquiert, dans une large mesure, la sagesse par la pratique et l'expérience ; et c'est grâce à elles qu'on arrive à être désigné comme sage par une sorte de commune renommée. Ce qu'on peut conclure des commentaires des docteurs [25] sur cette condition, c'est que le Calife doit avoir le sens politique pour diriger les affaires publiques avec la compétence d'un homme d'Etat éminent. Ibn Khaldoun

que le droit international moderne, la science politique, l'histoire des institutions étrangères, pour que le Calife puisse assurer des relations dignes et amicales entre l'Islam et l'étranger ? Un docteur contemporain, disciple du *Cheikh Mohammed Abdou,* l'a pensé et il donne en ce sens des arguments qui méritent, à notre avis, l'approbation générale. « Il est nécessaire maintenant, dit *Cheik Rachid Ridà,* que l'*imâm* et le groupe des conseillers (les hommes qui lient et délient) qui sont le soutien de son imâmat et le pilier de son gouvernement, sachent les lois internationales, les traités collectifs et les conditions politiques et militaires des pays voisins de l'Islam qui ont des relations politiques et commerciales avec lui, qu'ils soient au courant de ce qu'ils peuvent en craindre et en espérer » (*Le Califat,* pp. 16-17). L'auteur fait notamment remarquer que l'élection d'*Abou Bakr* par les compagnons avait été inspirée par le fait que le premier Calife connaissait bien la généalogie des Arabes et leur condition militaire, sorte de science dont il s'était servi pour combattre les apostats; qu'Omar, le deuxième Calife, choisissait les gouverneurs des provinces parmi ceux qui joignaient à la connaissance du droit une connaissance politique, comme par exemple *Mo'awiya, Al-Moghira,* et *Amr Ibn Al'Aç,* qu'il avait préférés à des savants éminents comme *Abou Al-Dardà,* et *Ibn Mas'oud.*

(25) Al-Mawaqif, t. 8, p. 349; *Taqrib Al-Marâm,* p. 322; *Al-Aqà'ed Al-Nasafiyah,* p. 145.

dit qu'il doit être subtil, fin et capable pour prendre les responsabilités du pouvoir (26). Pour employer une terminologie moderne, on peut dire que, comme le Calife est à la fois diplomate, politicien et administrateur, il doit être doué de talents diplomatiques, politiques et administratifs.

40. — C) *La Vaillance et le Courage :* Il s'agit ici de qualités militaires. Le Calife est le chef de l'armée, et comme tel il doit avoir les vertus de l'homme de guerre (27). Sans aller jusqu'à exiger qu'il soit un grand général, on réclame du moins qu'il soit vigilant et énergique dans la défense des frontières de l'Islam et prompt à repousser les attaques des ennemis. Il ne faut pas qu'il redoute la guerre, quand elle est nécessaire (28). Il est responsable de la sécurité intérieure et extérieure de l'Islam ; il doit s'acquitter de cette double obligation avec fermeté.

41. — Evidemment, il est difficile de réunir ces trois conditions : science, sagesse et courage. Aussi a-t-on contesté la nécessité de les remplir toutes. Quelques docteurs sont d'avis qu'elles ne sont pas nécessaires, d'autant plus que le Calife, au cas où il ne les remplirait pas, pourrait recourir à la lumière des *Modjtahidin*

(26) *Prolégomènes*, p. 214.

(27) *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 349; *Taqrib Al-Marâm*, p. 322; *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, p. 145 ; IBN KHALDOUN : *Prolégomènes*, p. 214.

(28) *Al-Mawaqif* cite l'exemple du Prophète qui, sans avoir un tempérament guerrier, avait néanmoins montré un courage admirable dans les expéditions qu'il avait lui-même commandées (t. 8, p. 249).

pour la science, aux conseils des hommes expérimentés pour la sagesse, et à l'aide des généraux vaillants pour la guerre (29). Dans cette opinion, les qualités en question deviennent simplement désirables. Elles seraient aussi une cause de préférence, qui donnerait au candidat les possédant la priorité sur les autres (30).

42. — D) *Le Lignage :* Il faut que le Calife appartienne à la tribu de Qoreïch. Ce nom, dans la généalogie arabe, désigne la tribu qui a pour ancêtre commun *Al-Nad'r Ibn Kinânah,* surnommé Qoreïch (31). Avant l'Islam, cette tribu jouissait d'une grande influence parmi les Arabes au point de vue religieux (32) et littéraire (33).

(29) *Taqrib Al-Marâm,* p. 322; *Al-Mawaqif,* t. 8, p. 249.

(30) Les docteurs qui exigent la réunion de ces trois conditions sont animés par le désir très légitime d'assurer des garanties suffisantes pour la bonne direction du gouvernement islamique et pour la défense de l'Islam. Par contre, ils montrent beaucoup moins de zèle quand il s'agit de contrôler les actes du Calife, une fois désigné. Ils pensent, semble-t-il, que la réunion de ces conditions offre une garantie suffisante. Il eût été plus pratique, à notre avis, de s'occuper un peu plus de l'établissement d'un système efficace de contrôle sur le fonctionnement du Califat, au lieu d'exiger chez le Calife des conditions qu'on sait d'avance irréalisables, la plupart du temps.

(31) *Al-Nad'r* est le treizième ancêtre du Prophète, le neuvième d'*Abou Bakr* (le premier Calife), le quatorzième d'*Omar* (le deuxième Calife) et d'*Otsman* (le troisième Calife), le treizième d'*Ali* (le quatrième Calife et le cousin germain du Prophète).

(32) La *Ka'ba* avec ses idoles, centre religieux de l'Arabie, était à la Mecque, ville des Qoreïchites.

(33) Le dialecte qoreïchite prédominait et tendait à unifier les divers dialectes arabes ; *'Okaz',* une foire annuelle, réunissait les grands poètes et orateurs de toute l'Arabie. La prépondérance de Qoreïch avant l'Islam était simplement morale; les Arabes étaient rebelles à toute suprématie politique d'une tribu quelconque, tendance qui n'avait pas complètement disparu, même, après l'Islam. (Cf. guerre des apostats, origine des Kharadjites).

Avec la propagation de l'Islam dans toute l'Arabie, et surtout après l'entrée triomphale du Prophète à la Mecque et sa réconciliation avec les Qoreïchites, cette influence augmenta considérablement, étant donné que le Prophète et les hommes éminents de l'Islam appartenaient à cette tribu. L'autorité de Qoreïch fut définitivement établie par l'avènement d'Abou Bakr au Califat, qui marquait, non pas seulement l'ascendant d'un homme, mais aussi celui de la tribu toute entière. Les quatre premiers Califes et les deux grandes dynasties arabes (Ommayades et Abbasides) appartinrent aux Qoreïchites.

D'après la thèse de l'orthodoxie stricte, la condition que le Calife doit appartenir à Qoreïch n'est guère contestée. On l'admet presque à l'unanimité. Mais quelques sunnites, dont *Ibn Khaldoun*, sans parler des *Mu'tazilites* et des *Kharadjites*, tendent à supprimer cette exigence. C'est donc là un trait de la doctrine traditionnelle du Califat qui, à raison même de sa forte couleur locale et historique, mérite quelques développements (34).

43. — Examinons d'abord la thèse orthodoxe. Al-Mawârdi, comme d'ailleurs beaucoup d'autres docteurs (35), pose dans les termes les plus nets que le Calife doit être Qoreïchite (36). Il en donne comme fondement deux sources, le hadith et le consensus. Quant au premier,

(34) D'ailleurs, Al-Mawaqif, bien qu'il admette la condition, la cite comme contestable (t. 8, p. 350).

(35) Ex. *Taqrib Al-Marâm*, p. 323 ; *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, p. 144; *Ibn Hazm*, t. 4, p. 89; *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 350, etc., etc...

(36) *Al-Ahkâm Al-Soult'âniyah*, p. 4.

il en cite deux apophtegmes (37). Pour le consensus, il a été formé par les Compagnons, et après eux par les générations suivantes. Les docteurs postérieurs au déclin des Abbasides, dernière dynastie Qoreïchite, font, il est vrai, une concession. C'est ainsi qu'on lit dans *Taqrib Al-Marâm* (38), qu'en cas de nécessité, si l'on ne trouve pas un Qoreïchite digne du Califat, ou si l'on ne peut pas instituer un Calife Qoreïchite à cause de l'opposition des usurpateurs, il est incontestable qu'un Calife quelconque, institué ou s'instituant, suffit pour appli-

(37) *Taqrib Al-Marâm* en cite un autre : la *walâya* (autorité) réside chez les *Qoreïchites*, tant qu'ils obéissent à Dieu et qu'ils exécutent ses ordres (p. 323). L'auteur donne en plus un fondement rationnel. La noblesse de lignage, dit-il, et l'autorité qu'elle exerce sur les esprits ont une influence considérable dans l'unification de la Nation, et entraînent son obéissance. Dans le même sens, voir le commentaire d'*Al-Fanâri* sur *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 350.

Il y a d'autres apophtègmes dans le sens de la primauté de Qoreïch, cités notamment par Ibn Khaldoun (*Prolégomènes*, p. 215); Raçhid Rida (*Le Califat*, p. 18). Celui qu'on cite le plus : les imâms doivent être de la tribu de Qoreich, est de transmission individuelle; il n'a donc pas la même autorité qu'un *hadith* transmis par commune renommée. Néanmoins il oblige, sinon à la foi, du moins à l'action; il puise en effet dans l'autorité du « consensus » son caractère obligatoire. On lit dans *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah* (p. 144) que, bien que de transmission individuelle, il avait été relaté par *Abou Bakr* comme argument contre les Ançars; personne n'avait contesté son authenticité. Voir aussi *Ibn Hazm*, t. 4, p. 89. En effet un *hadith* de transmission individuelle relaté par un Compagnon comme *Abou Bakr* a en fait la même autorité qu'un hadith de commune renommée. Ceci au point de vue de la solidité du *hadith* (tsoubout); quant à la certitude d'évidence (*delâlah*), on admet généralement que l'imâmat visé dans le *hadith* n'est pas celui de la prière; le terme, bien que commun (*mochtarak*) vise nécessairement le Califat (*Taqrib Al-Marâm*, p. 323).

(38) P. 323.

quer la loi et exécuter les sentences pénales (*Houdoud*), en dépit de l'absence de toutes les conditions du Califat, car la nécessité rend permis ce qui est défendu en principe. Mais on voit bien que nous ne sommes plus dans le domaine du Califat régulier, dont nous nous occupons pour l'instant. Dans celui-ci, le Calife doit être Qoreïchite. Il ne suffit pas qu'il ait une parenté quelconque avec cette tribu ; il doit en être un descendant agnatique. Ainsi, les parents cognatiques ne sont pas habiles à exercer le Califat ([40]), et à plus forte raison les simples alliés ([41]) et les affranchis ([42]), qui ne sont point des parents ([43]).

44. — Passons maintenant à la thèse contraire, soutenue notamment par les Kharadjites et la plupart des Mù'tazilites. Ceux-ci disent que le Califat est accessible à toute personne, même non Qoreïchite. Ils invoquent le *hadith :* « Ecoutez et obéissez au chef, fût-ce un esclave abyssin », ce qui montre, d'après eux, que le chef

(39) Dans le même sens *Charh Al-Maqâced* (cité par RACHID RIDA : *le Califat,* p. 18).

(40) *Ibn Hazm,* t. 4, p. 89.

(41) L'allié d'une tribu est une personne qui appartient à une autre tribu, qui pour une cause quelconque (ex. pour échapper à une condamnation qu'elle a encourue dans sa tribu d'origine) l'abandonne et donne son adhésion à une tribu d'alliance qui s'engage à la protéger.

(42) Ainsi un ancien esclave qui appartenait à un Qoreïchite ne devient pas Qoreïchite, au point de vue de la capacité pour exercer le Califat, par le fait qu'il est affranchi. Cependant Ibn Khaldoun semble se prononcer dans un sens contraire en admettant que Salem, l'affranchi de *Houdheifah,* aurait pu être valablement nommé Calife par *Omar.* (*Prolégomènes,* p. 215).

(43) *Ibn Hazm,* t. 4, pp. 89-90.

(ou l'*imâm*) peut ne pas être Qoreïchite (44). *D'irar Ibn Amr Al-Ghat'fani,* un docteur mu'tazilite, soutient qu'il y a même lieu de préférer un nègre à un Qoreïchite, si tous deux sont aussi capables l'un que l'autre d'exercer le Califat, le premier étant plus facile à déposer s'il venait à violer ses obligations de Calife.

Les orthodoxes réfutent cette thèse en établissant qu'il s'agit dans le *hadith* cité par ses partisans non pas du Calife, mais des autres chefs nommés par le Calife lui-même (ex. commandants des armées, gouverneurs, etc...) qui, eux, ne doivent pas être nécessairement des Qoreïchites. Ils disent que cette interprétation a le mérite d'être conciliable avec les autres *hadiths* et avec le *consensus* qui exigent la qualité de Qoreïchite pour le Calife. D'ailleurs, si l'on interprète le *hadith* dans le sens voulu par les défenseurs de cette doctrine, il en résulte qu'un esclave peut devenir Calife, ce qui est universellement considéré comme inadmissible (45).

(44) *Al-Mawaqif,* t. 8, p. 350; *Ibn Hazm,* t. 4, p. 89; *Taqrib Al-Marâm,* p. 323; *Al-Aqà' ed Al-Nasafiyah,* p. 144; *Ibn Khaldoun,* p. 215.

(45) *Al-Mawaqif,* t. 8, p. 350; *Taqrib Al-Marâm,* p. 323; *Ibn Khaldoun,* p. 215; Al-Mawaqif et Ibn Khaldoun donnent une seconde interprétation au *hadith :* le Prophète aurait voulu accentuer la nécessité de l'obéissance par le peuple à son chef jusqu'à supposer une hypothèse extrême et impossible, où il impose néanmoins l'obéissance.

Pour prendre parti entre ces deux thèses opposées, il nous faut pénétrer l'esprit des textes cités, et ne pas nous en tenir à leur lettre. Nous admettons que les *hadiths* cités par les orthodoxes sont authentiques et que le consensus s'est formé dans le sens que le Calife doit être Qoreïchite. Seulement nous nous permettons de chercher, selon les règles de la science de la

45. — Nous ne nous attarderons pas à l'examen des thèses extrémistes des Chiites. Il suffit de les rappeler au passage. Dans leur ensemble, elles se résument en ceci : non seulement le Calife (ou l'*imâm*) doit être Qoreïchite, mais aussi il doit appartenir à une certaine famille de cette tribu, celle de *Bani Hachem*, la famille du Prophète. On voit immédiatement que les Chiites

Méthode (*Ouçoul*), le motif (*'illah*) de cette prescription légale (*Hokm*). Pourquoi le Prophète exige-t-il que le Calife soit Qoreïchite, et pourquoi les Compagnons tombent-ils d'accord sur cette condition ? Voici l'explication que nous donne *Abou Bakr* lui-même. Dans la journée de *Saqîfa* il avait soutenu que le Califat était accessible seulement aux Qoreïchites, parce qu'ils étaient la tribu prééminente parmi les Arabes. Cette supériorité se manifestait à deux points de vue : 1) politiquement, les Qoreïchites seuls avaient l'autorité nécessaire pour réunir les Arabes, et se faire obéir par eux; 2) religieusement, ils étaient la tribu où l'Islam était né; le Qoran visant directement leurs habitudes et adoptant leur dialecte, ils étaient les mieux placés pour le comprendre et pour défendre et propager la foi. (*Taqrib Al-Marâm*, p. 322; commentaire d'*Al-Fanâri* sur *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 350; Rachid Rida : *Le Califat*, pp. 19-21; *Al-Dahlawi Hodjjat Allah Al-Balighah* (cité par Rachid Rida : *Le Califat*, pp. 20-21.) En effet l'histoire de l'Islam vient à l'appui de cette affirmation. L'unification politique de l'Arabie ne pouvait être définitivement consolidée que par les Qoreïchites. La propagation de l'Islam en dehors de l'Arabie nécessitait encore plus que le commandement fût réservé aux Arabes. Quel aurait été le sort de l'Islam si l'on avait admis au Califat un Persan, tel qu'*Al-Moqana'* ou *Abd Allah Ibn Maïmoun*, qui avaient tout fait pour détruire la religion même dont on leur aurait confié la garde ? (Cf. Rachid Rida : *Le Califat*, pp. 21-22).

Mais il ne faut pas aller jusqu'à créer une aristocratie, chose que l'Islam condamne. Le Prophète ne dit-il pas qu'Arabe et Persan sont égaux et que seule la piété peut donner la supériorité au premier. L'Islam n'est pas une religion arabe; c'est une religion universelle. C'est dans l'intérêt de cette religion, et non pas dans celui de Qoreich, que le Prophète avait dit que le Calife devait appartenir à cette tribu, qui était à ce moment-

sont les légitimistes de l'Islam ; pour eux, le Prophète avait fondé, à côté d'une religion et d'un Etat, une dynastie. Mais comme le fondateur de cette dynastie n'a point laissé de descendants mâles, il y a une grande divergence d'opinions entre les Chiites quant à la détermination de celui qui devait lui succéder immédiatement, et quant à la fixation de l'ordre de succession après celui-ci. Parmi les parents les plus proches qui ont survécu au Prophète, il y a son oncle *Al-Abbâs* et son cousin *Ali*. Deux partis se sont servis de ces deux noms pour les mettre à la tête de deux séries différentes d'*Imâms* (Califes). Le parti qui prend *Al-Abbâs* comme le point de départ s'appelle généralement *Al-Rawândiyah* (46). Le terme « Chiite » est réservé aux *Alaoui-*

là, et qui est restée pendant longtemps, la plus capable de le soutenir. Le motif (*'illah*) est donc clair : la capacité de soutenir l'Islam. La conclusion s'impose : le Califat dans l'Islam est accessible à la nation la plus capable de le défendre. Cette solution est recommandée par l'esprit même des *hadiths* cités par les orthodoxes. Il ne faut pas trop méconnaître les réalités. Depuis longtemps l'Islam a changé de centre. Ce n'est plus de l'Arabie que rayonnent la science et la civilisation islamiques. Faut-il donc, en présence de ces faits, s'arrêter à la lettre des *hadiths* et au sens apparent du consensus pour dénaturer l'esprit et le sens réel de ces sources et pour créer dans l'Islam, en dépit des plus nettes de ses prescriptions, une aristocratie qui n'a même pas le mérite d'être à la hauteur de la situation actuelle ? (Cf. *Ibn Khaldoun*, pp. 216-218; le mémoire turc, trad. d'*Abdel Ghani Sani*, pp. 22-23.)

(46) *Ibn Hazm*, t. 4, p. 90. L'auteur énumère d'autres légitimistes sans importance : ceux qui remontent à *Abd Al-Mott'aleb* (grand-père paternel du Prophète) pour rendre le Califat accessible à tous ses descendants (c'est-à-dire à tous les oncles et cousins du Prophète, sans se limiter à *Al-Abbas* et *Ali*, et leurs descendants); il y a même des légitimistes Ommayades, et d'autres qui adhèrent aux descendants d'*Abou Bakr* et d'*Omar*, les deux premiers Califes. Il va sans dire que ces sectes, si elles ont véritablement existé, ont complètement disparu. Sur la réfutation de la thèse des *Rawandiyah*, voir *Ibn Hazm*, t. 4, pp. 91-92.

tes qui adhèrent à *Ali* (47). Ceux-ci se divisent en deux sectes : 1° Les *Rawafed'*, qui soutiennent que la succes-

(47) Lorsqu'on parle des Chiites on n'entend que ceux-ci. Comme les Kharadjites, les Chiites ont commencé par être un parti politique; le côté religieux de leur doctrine ne s'est révélé que plus tard. Pour eux la question du Califat est fondamentale au point de vue de la théologie (pour les Sunnites la question ne dépend pas du domaine théologique, mais de celui des *Fourou'*; le droit proprement dit). L'existence d'un *imâm* à toute époque est indispensable : c'est l'*imâm*, de par le droit divin, qui enseigne la religion à la communauté. « La foi en Dieu implique la confession de Dieu et de son Prophète, l'adhésion intérieure à Ali, l'obéissance due à lui et aux *Imâms* directeurs (qui lui ont succédé), et aussi le reniement de ses adversaires : ainsi Dieu est reconnu... Nul n'est orthodoxe s'il ne reconnaît Dieu, son Prophète, tous les *Imâms* et celui de son temps, s'il ne s'en remet à lui de tout et ne se dévoue complètement à lui ». KULINI, p. 105 (cité par GOLDZIHER : *le Dogme et la Loi de l'Islam* (p. 171). Après quelques révoltes sans succès contre les Califes Ommayades et Abbasides commençant par celle de *Kerbela* en 680 de l'ère chrétienne où Huseïn, fils d'Ali, fut tragiquement assassiné, ils se résignèrent à se soumettre extérieurement au régime existant, mais ils rendaient secrètement hommage à l'*Imâm* de leur temps, tout en organisant une propagande secrète. Cette forme de propagande clandestine fut accueillie et exploitée par les populations iraniennes incorporées dans l'Islam. Goldziher, après Wellhausen, rejette l'idée d'après laquelle l'origine et le développement du Chiisme représenteraient l'influence modificatrice des idées des populations iraniennes; il affirme que le Chiisme est aussi arabe, quant à ses racines, que l'Islam lui-même; mais il ne conteste pas que les populations iraniennes ont bien accueilli le Chiisme et qu'elles ont pu exercer quelque influence sur son développement ultérieur par leur vieille idée héréditaire de la royauté divine. (GOLDZIHER : *le Dogme et la Loi de l'Islam*, pp. 194-195). Le Chiisme exagéré a pu servir de voile à la conservation du vieux paganisme (ex. *Nusaïris* en Syrie, entre Tripoli et Antioche).

Le Chiisme en général contraste avec l'orthodoxie principalement par la théorie de l'imamat. Dans la doctrine sunnite le Calife a un rôle infiniment inférieur à celui de l'*Imâm* Chiite.

sion *d'Ali* au Prophète a été l'objet d'un naçç (énoncia-

Celui-ci est le chef de par le droit divin qui représente l'autorité, le maître qui enseigne la religion, l'incarnation même de Dieu sur la terre (selon quelques formes exagérées); il a le titre d'*Imâm* à raison de qualités inhérentes à sa personne; tandis que pour les orthodoxes le Calife est élu par le peuple ou nommé par son prédécesseur (c'est de là qu'il dérive son titre, et non pas de qualités inhérentes à sa personne) pour représenter les pouvoirs administratifs, militaires et judiciaires; mais il ne représente nullement une autorité législative ou enseignante. « Si donc, dit Goldziher, nous voulons caractériser sous une forme concise, ce qui constitue la différence essentielle entre le Sunnisme et l'Islam Chiite, nous pouvons dire : celui-là est une Eglise d'*Idjmà;* celui-ci une Eglise d'autorité ». (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 180). Voir sur le Chiisme IBN HAZM, AL-CHAHRASTANI et IBN TIMIYAH (ouvrages polémiques); AL-MAWAQIF, t. 8, pp. 384-392, IBN KALDOUN, pp. 218-224 ; GOLDZIHER (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, pp. 164-211); MACDONALD, *Muslim Theology*, pp. 26-36-39-41-48-51, etc., etc...

Les *Rawafed'* disent qu'il y a un ordre de succession déterminé; ils admettent tous à l'exception des *Kisaniyah :* secte qui a pour chef *Al-Mokhtar Ibn Obeïd* et comme *imâm* caché *Mohammad Ibn Al-Hanafiyah*) la succession d'un certain nombre de descendants d'Ali : cinq qui finissent par *Ga-'afar Ibn Mohammad;* puis ils se divisent en plusieurs sectes dont les plus importantes sont au nombre de deux : 1) Les *Ismaïliyah :* pour eux le successeur de *Ga'afar* est son fils *Ismaïl;* à cette secte appartiennent les *Qarmites*, les *Fatimides*, les *Assassins* et les *Druses*. « Indépendamment des Druses, dit Goldziher, qui divinisent *Hàkim*, les Isma'iliens existent encore aujourd'hui, dispersés dans le centre de la Syrie, et aussi dans d'autres parties du monde musulman, particulièrement en Perse et dans l'Inde, sous le nom de Kodjas. (Les Kodjas ne s'en tiennent pas cependant au système septénaire; ils se rapprochent des itna'achriah Duodécimains : R. M. M. VIII, 491). Tout récemment un local de réunions pour les *Isma'iliens* a été bâti à Zanzibar. Ces *Isma'iliens* d'aujourd'hui reconnaissent pour chef un homme qui porte le titre d'*Agha Khàn*. Le titulaire de cette dignité fait remonter son arbre généalogique à une branche de la dynastie fatimide (Nizar) en sa qualité de descendant des princes des Assassins, qui prétendaient tirer leur origine de cette famille ». (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 208).

tion formelle du Prophète), et que les Compagnons l'ont caché pour enlever à *Ali* son droit (48); 2° Les *Zaïdiyah*, qui n'invoquent pas un *naçç* pour la succession d'*Ali* ; ils disent que celui-ci est l'héritier légitime du Prophète, étant le plus digne et le plus méritant de tous les Compagnons (49).

(48) Les *Imâmiyah* ou *itna'achriah :* ils donnent la succession de *Ga'afar* à un autre fils, *Mousa'*; et après lui à un certain nombre de ses descendants qui finissent par *Al-Hasan Ibn Ali Ibn Mohammad;* ils s'arrêtent ainsi au onzième *Imâm* à partir d'*Ali;* le douzième, un prétendu fils posthume d'*Al-Hasan*, est l'*Imâm* caché, c'est-à-dire un imâm vivant toujours en cachette, on attend son apparition d'un jour à l'autre. Cf. *Ibn Khaldoun*, pp. 360-361). A cette secte appartiennent les Persans. Sur les Hyperboliques (*Gholât*) qui soutiennent des théories mystiques et qui considèrent Ali et les *Imâms* comme l'incarnation de la divinité, voir *Ibn Khaldoun*, pp. 219-220 ; *Al-Mawaqif*, t. 8, pp. 385-388. Sur l'*Imâm* caché voir *Ibn Taïmiyat*, t. I, pp. 10-13. Les *Rawafed'* disent que l'*Imâm* doit être infaillible et doit pouvoir faire des miracles (*Al-Mawaqif*, t. 8, pp. 350-351); son institution est un devoir qui incombe à Dieu et qui a pour but de conserver la Loi, selon les *Imamiyah*, et d'enseigner la religion selon les *Ismaïliyah*. Sur les Kisaniyah et leurs différentes sectes dont une se rattache aux Abbasides. Cf. *Ibn Khaldoun*, pp. 221-222.

(49) Les *Zaïdiyah* se subdivisent en *Zaïdiyah* proprement dits, reconnaissant la validité du Califat d'*Abou Bakr*, d'*Omar* et même d'*Otsman* (qui n'est traité comme légitime que par une partie d'entre eux : les *Zaïdiyah* du Yemen) et en *Djaroudiyah*, niant cette validité et considérant même ces Califes comme des mécréants. Quant à la succession après *Ali*, ils soutiennent que tous les descendants de celui-ci sont habiles à exercer le Califat; celui d'entre eux qui se proclame Calife et ordonne l'application du Qoran et de la *Sunnah* doit être soutenu par les Musulmans, au besoin par la force. Leur idée, dit Goldziher, est un *Imâmat* actif, non l'*Imâmat* passif des Duodécimains, avec son aboutissement au Mahdi caché (*Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 200). Ils fondèrent une dynastie Chiite qui régnait dans le Tabaristan de 863 à 928. En dehors de la question du Califat, il n'y a pas une grande différence entre les doctrines des *Zaïdiyah*, surtout les modérés, et celles de Mu'tazilites; *Zaïd*, le fondateur de la secte, était en effet un disciple de *Waçel Ibn Ata'*, le fondateur du Mu'tazilisme (Al-Mawaqif, t. 8, p. 392).

SECTION II

Procédure de l'Election

46. — Nous nous proposons de traiter ici, autant que les matériaux dont nous disposons peuvent le permettre (1), les questions suivantes : 1° la détermination individuelle des électeurs ; 2° l'endroit où l'élection doit avoir lieu ; 3° la majorité nécessaire pour être élu ; 4° l'obligation des électeurs d'élire le candidat le plus capable ; 5° la nature de l'acte d'élection.

47. — A. La détermination individuelle des électeurs a une portée pratique de première importance. Elle permet de définir ce qu'il faut entendre sous ce titre :

(1) Nous faisons œuvre de construction plutôt que de simple interprétation en consacrant une section à ce que nous appelons « procédure de l'élection! Cette « procédure », le monde musulman ne l'a jamais connue, du moins sous une forme stable et bien établie. Nous avons déjà fait remarquer le laconisme des docteurs dans toute la matière de l'élection, et nous en avons cherché l'explication dans ce que le Califat s'est transformé trop vite en une monarchie héréditaire. Il va donc falloir que nous dégagions nous-mêmes, non pas tous les rouages d'un machinisme électoral, car les matériaux nous manqueraient, mais quelques directives aptes à servir de guide dans cette matière. Nous espérons réussir du moins à attirer l'attention des jurisconsultes musulmans sur les lacunes à combler dans ce domaine.

« les hommes qui lient et délient », de sorte qu'on ne reste plus dans le vague quand on emploie ce terme.

Elle est nécessaire pour dégager un collège électoral dont la volonté puisse se manifester d'une façon formelle et indéniable. Sans cette opération préliminaire, il ne saurait y avoir place à une élection réelle et méthodique.

Au temps des quatre premiers Califes, on ne pouvait songer à poser des règles quant à l'électorat. On se contentait de cette idée simple que les électeurs étaient généralement les Compagnons du Prophète. Si le Califat avait continué à être électif, le monde musulman se serait vite aperçu des lacunes d'un système aussi empirique ; il aurait senti le besoin d'avoir une procédure précise qui ne laissât pas une question aussi capitale que l'élection du Calife au hasard des circonstances.

Mais la détermination individuelle des « hommes qui lient et délient » n'est pas seulement nécessaire dans un but électoral. Dans le fonctionnement même du Califat, comme on le verra bientôt, l'existence de ce corps est indispensable pour que le Calife puisse remplir ses devoirs d'une façon satisfaisante et conforme à la Loi. Il est donc de toute nécessité que les docteurs d'aujourd'hui ne se contentent pas, comme leurs prédécesseurs, de parler des « hommes qui lient et délient », sans préciser le sens de ce mot et sans trouver le moyen pratique de déterminer, dans chaque nation musulmane, quels sont ceux qui constituent ce corps auquel incombent les devoirs les plus essentiels quant à l'élection du Calife et quant au fonctionnement du Califat.

48. — On sait déjà que l'électeur doit réunir certaines conditions. Celles qui sont évidentes (sexe masculin, liberté, majorité, qualité de musulman, esprit sain) sont faciles à vérifier. Quant à la condition de justice, il nous semble que le moyen le plus pratique de déterminer ceux qui la remplissent, c'est de procéder par des présomptions. Tout musulman doit être présumé juste jusqu'à la preuve contraire (2). La condition de science pourrait être facilement vérifiée en exigeant une preuve démontrant que le candidat a fait certaines études (3). Reste la condition de sagesse. Celle-ci suppose l'expérience et le contact avec l'opinion publique; c'est à cette opinion donc qu'il faudrait recourir pour déterminer, parmi ceux qui réunissent toutes les conditions précédentes, les plus expérimentés et les plus influents (4).

49. — Avec des directives pareilles, il nous semble possible d'arriver à arrêter, dans ses grandes lignes, un système électoral dont l'application pratique varierait naturellement selon l'organisation politique de chaque nation musulmane.

50. — B. L'élection doit avoir lieu dans tout le monde

(2) On pourrait, par exemple, n'admettre comme preuve contraire que l'existence de condamnations judiciaires considérées comme assez graves pour entraîner déchéance de la qualité de justice.

(3) Cette preuve pourrait être, par exemple, un diplôme, ou même un certificat d'assiduité à certains cours institués pour donner au public l'éducation politique et juridique nécessaire concernant l'institution du Califat.

(4) Il nous semble que l'élection pourrait fournir un moyen pratique pour arriver à cette détermination. L'élection de Calife serait donc à deux degrés, les électeurs étant eux-mêmes élus.

musulman. Les électeurs qui se trouvent dans la capitale (le siège du Califat) n'ont aucun privilège de droit. Ils ont une simple priorité de fait qui leur permettra de procéder les premiers à l'élection. *Al-Mawârdi* dit à ce propos que tous les électeurs, ceux de la capitale aussi bien que des provinces, ont un droit égal dans l'élection, et qu'il n'y a pas une classe électorale privilégiée, mais qu'en fait, les électeurs dans la capitale sont les premiers informés de la mort du Calife au pouvoir, et qu'en plus, les candidats les plus aptes à exercer les fonctions de Calife se trouvent le plus souvent au siège du Califat, ce qui donne une priorité de fait aux électeurs de cette ville (5).

51. — C. En ce qui concerne la majorité nécessaire pour l'élection du Calife, nous nous trouvons en présence d'avis fort divers, dont quelques-uns ne laissent pas que d'être assez étranges. C'est ainsi qu'on soutient qu'un nombre même minime d'électeurs serait suffisant pour l'investiture du Calife. Quelques docteurs fixent le nombre arbitraire de cinq ; d'autres se contentent de trois ; il y en a même qui poussent

(5) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 4. *Ibn Hazm* conteste énergiquement la prétention des électeurs de la capitale de procéder seuls à l'élection du Calife, à l'exclusion des électeurs de provinces. Il fait remarquer que cette prétention date des Ommayades : les Syriens avaient prétendu avoir seuls le droit d'élire le Calife; ils avaient ainsi élu *Marwân* et, après lui, son fils *Abd Al-Malek* (t. 4, p. 168). Puisque l'élection du Calife doit avoir lieu partout, il importe d'établir un système qui assurerait que l'élection se produise en même temps dans tous les endroits.

la fantaisie à l'extrême, jusqu'à se contenter d'un seul électeur (6).

Il est évident que, pour ces docteurs, il ne s'agit pas d'une véritable élection. Leurs avis trahissent trop ouvertement leur souci de régulariser le Califat irrégulier.

(6) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, pp. 4-5. Les précédents historiques invoqués dans le passage d'*Al-Mawârdi* par l'école de *Baçra* sont faussement interprétés. *Abou Bakr* avait été élu, le lendemain de la journée de *Saqifah*, par tous les Compagnons; quant à l'élection d'*Otsman* il s'agissait, en effet, non pas d'une élection proprement dite, mais de la nomination faite par *Omar* d'un des six candidats à désigner par eux. Quant aux arguments de l'école de *Koufa* on remarque que, même en dehors de l'objection tirée de l'impossibilité d'étendre par analogie des prescriptions concernant des institutions de droit privé (telles que la procédure judiciaire et le mariage), à une institution de droit public d'une nature essentiellement différente (telle que le Califat), l'analogie n'est pas complète : le juge et le *wali* sont déjà investis par une autorité légale (*walâya*) en vertu de laquelle le juge peut prononcer un jugement exécutoire et le *wali* peut contracter un mariage valable, tandis que, dans l'élection du Calife, les trois électeurs ne sont aucunement investis de l'électorat à l'exclusion de tous autres. La troisième école (celle des *Ach'arites*), qui soutient qu'un seul électeur suffit, invoque un fait historique qu'elle interprète mal : *Abbâs* n'avait pas voulu dire que par sa seule voix *Ali* allait être élu; il avait simplement pensé que l'accord de l'oncle du Prophète et de son cousin aurait pesé énormément, en fait, et non pas en droit, sur la décision des musulmans ; d'ailleurs la proposition d'*Abbâs*, qui n'était qu'un simple avis personnel, n'avait pas été suivie par *Ali*, qui ne pensait certainement pas que la seule voix de son oncle suffirait pour son élection. On lit dans *Al-Mawaqif* (t. 8, pp. 352-353, voir aussi *Taqrib Al-Marâm*, pp. 324-325) qu'un ou deux électeurs suffisent pour l'investiture du Calife, et que la question de savoir si l'investiture doit être ou non effectuée devant des témoins reste ouverte. L'auteur invoque des précédents historiques, mal interprétés; il invoque également la coutume, faisant ainsi allusion au Califat irrégulier qui doit rester distinct.

Il est à remarquer que, si l'on adopte l'avis d'une de ces

qui commence dès la fin de la période des quatre premiers Califes (les Califes Justes), en le couvrant d'une élection fictive, qui aurait été opérée par ce nombre minime d'électeurs.

52. — Pour émettre un avis raisonnable sur la question, il faut tout d'abord se débarrasser de ce souci, en évitant la confusion fâcheuse entre le Califat régulier et le Califat irrégulier. Ce dernier est, par définition même, irrégulier dans ses origines. Aucune fiction d'élection ne saurait le régulariser. Le Califat régulier, au contraire, repose sur une véritable élection. Il est donc de toute évidence que la seule solution correcte du problème de l'électorat doit être cherchée dans l'avis des docteurs qui soutiennent que l'investiture du Calife « n'est valide qu'à la condition que, dans toutes les provinces, la grande majorité des personnes ayant la capacité de conclure et de résoudre y prennent part, de manière qu'il y ait expression générale de consentement, et reconnaissance universelle de l'autorité du Calife élu » (7). L'argument que ces docteurs invoquent est

trois écoles, on comprend bien l'intérêt qu'il y a à admettre que les électeurs de la capitale aient une priorité, même de fait : il suffirait de trouver dans cette ville cinq électeurs (pour adopter le nombre de l'école la plus exigeante) qui prêtent hommage à un candidat pour que celui-ci devienne Calife. Ce serait donc la capitale qui désignerait le Calife à l'exclusion des provinces, puisque la majorité de tous les électeurs ne serait pas exigée.

(7) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 4 (trad. Ostrorog, pp. 107-108) : nous avons, dans cette traduction, remplacé l'expression « toutes les personnes » par celle de « la grande majorité de personnes » pour traduire le mot arabe (*Djomhour*), ce qui a nécessité de mettre le mot « universelle » à la place du mot « unanime ».

décisif : le Calife, étant le représentant de la Nation, doit avoir comme base de son autorité le consentement général de celle-ci (8). Les objections qu'on adresse à cette solution ne sont pas sérieuses. On en formule deux. La première, faite par *Al-Mawârdi*, est basée sur une fausse interprétation d'un précédent historique (9). La seconde, faite par *Ibn Hazm*, est dirigée contre l'idée, en réalité très différente, que l'unanimité soit nécessaire pour l'élection du Calife (10). La solution habituelle

(8) De plus, cette solution a le mérite de ne pas risquer d'aboutir à l'élection de plusieurs Califes en même temps. En effet, d'après les autres écoles, il est possible que plusieurs candidats soient déclarés Califes, chacun par cinq électeurs, par exemple. Dans ce cas, disent ces écoles, le vrai Calife est le premier élu (IBN HAZM, t. 4, pp. 170-171). Mais alors il suffit d'une surprise, d'un hasard, pour que le premier venu s'entende avec cinq électeurs et se proclame Calife le premier. Tout le monde devrait donc lui prêter hommage, même s'il était moins capable que tous les autres candidats d'exercer le Califat, et même si la grande majorité des musulmans avait un avis différent de celui de ces cinq électeurs.

(9) « Cette doctrine, dit *Al-Mawârdi*, doit être repoussée, comme étant en opposition avec le précédent fourni par l'élection d'*Abou-Bakr* (que Dieu agrée!), élection faite par les personnes présentes lors de l'élection, sans que l'on attendît, pour la prestation d'hommage, l'arrivée des personnes qui ne se trouvaient point là ». *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 4 (trad. Ostrorog, p. 108). On a vraiment fait trop état de ce précédent historique. Nous l'avons déjà interprété dans le sens d'une élection générale qui eût lieu le lendemain de la journée de *Saqîfah*. D'ailleurs, de l'avis même d'*Omar*, l'élection d'*Abou-Bakr* ne doit pas être strictement prise comme un précédent. Il l'avait dit nettement dans un discours en réponse à ceux qui avaient cru que la majorité n'était pas nécessaire pour élire le Calife.

(10) T. 4, pp. 167-171. D'après l'auteur, il est impossible que tous les musulmans tombent d'accord sur une seule personne pour la désigner comme Calife. Evidemment le problème change d'aspect si l'on remplace l'unanimité par la majorité. Mais

des théologiens reste donc, au point de vue de la doctrine aussi bien qu'au point de vue de la pratique, la seule acceptable (11). Il ne faut pas hésiter, par conséquent, à rejeter les opinions dissidentes et fantaisistes que nous avons rappelées, et qui dissimulent mal des soucis d'ordre politique.

53. — Ce qu'on peut admettre, tout en restant sur le terrain d'une véritable élection, c'est que, dans la première phase (12), il suffit que le candidat soit présenté par une ou plusieurs personnes ; dans la deuxième, il

l'auteur ajoute qu'il y a une autre impossibilité de fait, c'est de compter les voix de tous les musulmans répandus sur la terre, d'un bout à l'autre. Cette impossibilité était due à l'absence des organismes nécessaires pour l'élection du Calife. De nos jours il est devenu parfaitement possible, surtout dans les pays occidentaux où le système électoral est bien organisé, que de nombreux millions d'électeurs (ex. les Etats-Unis de l'Amérique) se prononcent sur l'élection du Président de la République dans un seul jour.

Il est à remarquer qu'*Ibn Hazm* rejette également la thèse de ceux qui fixent le nombre nécessaire pour élire le Calife à cinq. Il propose lui-même trois modes de désigner le Calife : le premier, et le meilleur à son avis, c'est la nomination par le Calife prédécesseur; le deuxième c'est, dans l'absence de cette nomination, de se proclamer soi-même Calife quand on est habile à exercer le Califat; le troisième c'est la désignation par le Calife prédécesseur d'un collège électoral chargé de nommer son successeur.

(11) *Cheikh Rachid Rida* semble soutenir le même avis (*Le Califat*, pp. 11-13).

(12) La procédure d'élection peut s'analyser, du moins théoriquement, en trois phases distinctes. La première est la présentation du candidat aux électeurs; la deuxième, et c'est la phase essentielle, est l'élection d'un candidat par la majorité des voix; la troisième est la prestation d'hommage au Calife élu pour rendre exécutoire le contrat de Califat. (Cf. Ostrorog, *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 106, in fine).

doit être élu par la majorité des voix; dans la troisième, le contrat de Califat est rendu exécutoire (13) par la prestation d'hommage faite par les électeurs de la capitale, représentant, pour cause de commodité, tous les autres électeurs (14).

54. — D. et E. Deux derniers points restent à examiner en ce qui concerne la théorie de l'électorat : 1° l'obligation des électeurs d'élire le candidat le plus capable ; 2° la détermination de la nature de l'acte d'élection.

Sur le premier point, nous nous bornerons à reproduire un passage d'*Al-Mawârdî*, qui définit l'obligation en question : « Quand les personnes ayant la capacité de conclure et de résoudre, dit le jurisconsulte, se sont rassemblées pour procéder à l'élection, elles scrutent

(13) « On peut dire, constate le Comte Léon Ostrorog, qu'il en est de ce contrat comme du contrat de donation, qui se conclut par l'offre et l'acceptation, et se parfait par la tradition (*Hidaya*, f° 208 V°) : le contrat de Califat se conclut par l'offre et l'acceptation, et se parfait par l'hommage, qui représente la tradition de l'autorité ». (*Al-Ahkâm Al-Soultaniyah :* traduction, p. 112, in fine). Sur le sens de la prestation d'hommage, voir Ibn Khaldoun, pp. 232-233. L'auteur confirme l'analogie avec la donation en faisant remarquer que celui qui prête l'hommage, en plaçant sa main dans la main ouverte du prince, symbolise la tradition de l'autorité. Cependant, il note aussi le rapprochement avec le contrat de vente suggéré par le sens littéral du mot (*Baï'ah*). Sur l'origine historique de la prestation d'hommage et ses antécédents dans la coutume antéislamique, voir Arnold : *The Caliphate*, p. 20.

(14) Ainsi on comprend mieux la priorité de fait des électeurs de la capitale. Ceux-ci étant dans la ville même où se trouve le Calife, sont les mieux placés pour lui prêter l'hommage, acte confirmant le vote par la majorité et ne lésant pas, par conséquent, le droit de celle-ci.

l'état des personnes qui remplissent les conditions de capacité au Califat, et proposent à l'hommage celle qui surpasse les autres en vertu, qui réunit au plus haut degré les conditions de capacité et en l'obéissance de laquelle le peuple est le plus enclin à se placer. Elles ne sursoient point à prêter hommage ; mais aussitôt que leurs investigations ont manifestement désigné à leurs suffrages quelque personne du groupe de celles qui remplissent les conditions de capacité requises, elles lui font l'offre du Califat. Si cette personne l'accepte, elles lui prêtent hommage comme Calife; le contrat de Califat se parfait par cet hommage, et toute la Nation se trouve irrévocablement liée, et placée en l'obéissance du Calife élu. Si cette personne décline le Califat, et n'en accepte point l'offre, on ne la lui impose point, car le contrat de Califat est un contrat basé sur le libre consentement des parties, et n'admet ni violence ni contrainte. Dans ce cas, on passe outre pour élire une autre personne, parmi celles qui sont en droit de prétendre au Califat (15). Quand deux personnes se trouvent réunir à un degré égal les conditions de capacité au Califat, l'on élit de préférence la plus âgée. Cependant, il est permis de prêter hommage à la plus jeune, quand elle atteint le degré de perfection dans la réunion des conditions de capacité, bien que n'étant pas supérieure en âge. Si l'une de ces deux personnes est plus savante et l'autre plus brave, l'on doit avoir égard, en procédant à l'élection, aux exigences du temps : s'il

(15) Nous avons remplacé l'expression « de mérite égal », dans la traduction du Comte Léon Ostrorog, par le mot « autre », qui rend plus exactement le sens du texte arabe.

est besoin de la vertu de courage, nécessaire quand l'ennemi envahit la frontière, ou qu'un schisme allume la guerre civile, le droit est au plus brave ; s'il est besoin de la vertu de science, nécessaire quand, les peuples étant calmes, surgissent des fauteurs d'hérésies, le droit est au plus savant. » (16).

Les électeurs ont donc l'obligation d'élire le plus capable des candidats, eu égard aux exigences du temps. Quelle est au juste la portée de cette obligation ? Ici, s'affrontent deux conceptions de l'acte d'élection, dont l'examen va nous faire anticiper l'étude de la nature de cet acte.

55. — En désignant à l'hommage un candidat, les électeur le revêtent-ils de l'autorité ou se bornent-ils à déclarer qu'il est le Calife ? L'acte d'élection est-il un acte d'investiture ou un acte déclaratoire ? A cette question, *Al-Mawaqif* répond, incidemment, que l'élection n'est pas la cause efficiente réelle de l'autorité du Calife (*walàya* générale) ; elle n'est que le signe qui en manifeste la naissance (17). Elle est donc un acte

(16) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 5 (trad. Ostrorog, pp. 112-115).

(17) *Al-Mawaqif,* t. 8, p. 351. C'est en réfutant la thèse des Chiites que l'élection n'est pas un mode pour désigner le Calife qui est le représentant de Dieu et du Prophète, que les auteurs d'*Al-Mawaqif* font remarquer qu'il s'agit ici simplement d'un acte déclaratoire. Le Comte Léon Ostrorog, en reproduisant cette réfutation, dit : « Les Orthodoxes répondent que l'argumentation (des Chiites) pourrait valoir si l'élection et l'hommage devaient être considérés comme les causes efficientes réelles de la walaya générale du Calife. Mais il n'en est rien. Cette walaya générale est un état qualifié dont la cause réelle est en Dieu. L'élection et l'hommage n'en sont que l'occasion

déclaratoire. Cette conception suppose qu'il y a un seul candidat qui est incontestablement le plus capable d'exercer les fonctions du Califat, et que les électeurs le découvrent infailliblement pour le déclarer au monde musulman (18). On voit bien qu'il s'agit là d'une conception mystique et dédaigneuse des contingences de la réalité sociale. La vérité c'est que les électeurs, en désignant le Calife, lui confèrent le pouvoir ; l'élection est un acte d'investiture. D'ailleurs, nous allons voir que ce sont les conséquences logiques de cette seconde conception qui sont adoptées par les docteurs.

56. — Examinons maintenant les répercussions de chacune de ces deux conceptions sur le fonctionnement pratique de l'obligation pour les électeurs d'élire le candidat le plus compétent. Il est évident que, si l'on adopte la seconde conception, l'obligation se ramène, en définitive, à une simple recommandation. En effet, si l'acte d'élection confère le pouvoir au Calife, celui-ci s'en trouve investi par cet acte, même en supposant qu'un candidat plus méritant ait été écarté par les électeurs. Tout ce qu'on peut faire, c'est de recommander aux électeurs de s'acquitter consciencieusement de leur devoir d'élire le candidat le plus qualifié, sans faire

apparente, le signe qui en manifeste la naissance, et dès lors l'argumentation tombe, les électeurs n'ayant pas à être revêtus d'une walaya qu'en réalité ils ne confèrent nullement » (*Al-Ahkâm Al-Soultaniyah:* traduction p. 111, in fine).

(18) Ce caractère déclaratoire explique, peut-être, les avis des écoles qui se contentent d'un nombre minime d'électeurs (de 5 à 1) pour élire le Calife. Etant donné que celui-ci est tout indiqué pour cette haute dignité, cinq, trois ou même un seul électeur suffisent pour déclarer cette vérité incontestable.

suivre cette recommandation d'aucune sanction de droit public.

Par contre, si l'élection n'est qu'un acte déclaratoire, comme l'admet la première conception, les électeurs doivent (dans le sens d'une véritable obligation, et non plus d'une simple recommandation) désigner au Califat le plus capable. S'ils manquent, dans leur choix, à cette obligation impérative, l'élection est nulle.

57. — On comprend bien maintenant le passage suivant d'*Al-Mawârdi :* « Si les électeurs, dit le jurisconsulte, ont dès l'abord prêté hommage à la personne moins bonne, alors qu'ils connaissaient l'existence d'une personne meilleure, on distingue : si ce choix comporte une excuse valable, telle que l'absence de la personne meilleure, ou sa maladie, ou bien le fait par la personne moins bonne d'être mieux obéie du peuple et plus près de son cœur, l'hommage prêté à cette personne est conclusif du contrat, et le Califat lui est valablement acquis. Si on lui a prêté hommage en dehors d'une excuse valable, il y a controverse sur l'efficacité de l'hommage et la validité du Califat. Certains docteurs, dont *Al-Djahiz,* professent que l'hommage prêté à une telle personne n'est point conclusif du contrat, et cela par la raison qu'il n'est point permis d'abandonner ce qui est meilleur, de même qu'en matière de qualifications légales, il n'est point permis de recourir à l'*idjtihad* (quand on sait qu'il existe un *naç* énonçant la qualification cherchée). Mais la plupart des jurisconsultes et des théologiens soutiennent qu'il est permis de porter une telle personne au Califat, et que

l'hommage qui lui est prêté est valide ; que l'existence d'une personne meilleure ne constitue pas un empêchement au Califat de la personne moins bonne, quand cette dernière ne manque d'ailleurs pas à remplir les conditions de capacité, de même qu'en la matière de la walaya de juridiction, il est permis de donner l'investiture à la personne moins bonne, alors qu'il en existe une meilleure, et cela par la raison que la recherche de la perfection suprême constitue un excès de zèle dans le choix, et qu'une perfection de ce degré n'entre point en ligne de compte quand on examine si les conditions de capacité se trouvent remplies qui donnent le droit d'être investi d'une autorité. » (19).

Dans la première hypothèse, celle où le choix comporte une excuse valable, le candidat le meilleur serait considéré comme inexistant, du fait même qu'il y a une raison suffisante pour donner la préférence au candidat le moins bon. C'est dans la deuxième hypothèse, où il n'y a pas d'excuse valable, que les deux conceptions se heurtent ; d'où divergence d'opinions. Les docteurs qui professent que l'hommage prêté à la personne moins bonne n'est point conclusif du contrat adhèrent évidemment à la conception du caractère déclaratoire de l'élection. Ceux qui soutiennent le contraire, et il faut ranger parmi eux la plupart des jurisconsultes et des théologiens, comme le constate *Al-Mawârdi,* voient dans l'élection un acte d'investiture (20).

(19) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* pp. 5-6 (trad. Ostrorog, pp. 115-117).

(20) On lit dans *Al-Mawaqif* que le califat du candidat moins bon, en présence du candidat le meilleur, est tenu comme valable par la majorité des docteurs. Mais, dans ce passage, il est présumé qu'il y ait une excuse valable qui donne la préférence au moins bon (t. 8, p. 373). Voir aussi Ibn Hazm (t. 4, p. 110, pp. 163-167).

58. — La question change d'aspect si, au moment de l'élection, le candidat élu était le meilleur, mais, que postérieurement vienne à se manifester une personne meilleure encore. Ici, il n'y a pas divergence d'opinion; tout le monde est unanime que « le contrat de Califat se trouve, néanmoins, définitivement conclu avec la première personne, par le fait de l'hommage des électeurs, et il n'est plus permis de passer outre en faveur de la seconde, encore qu'elle soit meilleure que la première (21).

Les deux conceptions ne se heurtent point dans cette hypothèse. Le Calife élu était le meilleur au moment où on l'a choisi. Son élection, qu'on la considère comme déclaratoire ou comme un acte d'investiture, lui a donné un droit définitif au Califat. Cela revient à dire que, pour déterminer le candidat le meilleur, il faut se placer au moment de l'élection.

59. — Par contre, les deux conceptions entrent en conflit dans les deux hypothèses suivantes : *a*) Les électeurs trouvent deux candidats de capacité et de vertu égales ; il s'agit de choisir entre eux. Selon la conception que l'élection est un acte d'investiture, ils seraient libres « de prêter hommage à celui des deux que bon leur semble » (22). Selon l'autre conception, les électeurs seraient embarrassés d'accorder leur préférence à l'un de ces deux candidats qui sont de mérite égal ; pour sortir de ce dilemme, on prétend que

(21) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 5 (trad. Ostrorog, p. 115).

(22) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 5 (trad. Ostrorog, p. 115).

« l'on doit tirer au sort, et choisir celui que le sort désignera » (23).

b) Il n'y a qu'un seul candidat qui remplisse les conditions de capacité nécessaires pour exercer les fonctions du Califat. Il doit incontestablement être désigné Calife. Mais faut-il procéder à un acte d'élection pour cette désignation ? Ceux qui considèrent cet acte comme déclaratoire soutiennent qu'il est inutile de l'accomplir, puisque « alors que le but de l'élection n'est que de rechercher et désigner la personne qui doit être investie de l'autorité, la personne dont il s'agit ici se distingue d'elle-même, par ses qualités uniques » (24). Les partisans de l'autre conception exigent qu'une élection ait lieu pour investir le candidat unique de l'autorité, puisque « le Califat est un contrat, et que, comme tel, il ne peut se conclure en dehors d'une partie contractante qui formule l'offre » (25).

(23) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 5 (trad. Ostrorog, p. 115). *Al-Mawârdi* rejette l'opinion que les deux candidats doivent être écartés du fait même qu'ils se disputent le pouvoir. « Cependant, dit-il, l'opinion de la généralité des docteurs et des jurisconsultes est que le fait de se disputer le Califat ne constitue pas un empêchement prohibitif, non plus que le fait de postuler le Califat ne saurait être qualifié de blâmable. Car, bien que les membres du Conclave se soient disputé le Califat, l'on ne rejeta pas celui qui le postulait, et l'on n'en écarta pas celui qui y soulevait des prétentions ». (*Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 5 (trad. Ostrorog, pp. 114-115).

(24) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 6 (trad. Ostrorog, pp. 118-119).

(25) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 6 (trad. Ostrorog, pp. 118-119). Ces partisans invoquent un autre argument. « En la matière de la walaya de judicature, disent-ils, s'il ne se trouve qu'une seule personne capable de remplir l'office du juge, elle ne devient pas juge malgré cette capacité unique, tant

60. — Revenons maintenant à la question de la nature de l'acte d'élection. Nous avons déjà exposé les deux conceptions concernant la nature de cet acte. C'est à la conception par laquelle l'élection est un acte d'investiture que nous avons donné nos préférences.

qu'elle n'a pas été investie de la walaya de judicature. » *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 6 (trad. Ostrorog, p. 119). Quelques partisans de la première conception sont ainsi entraînés à affirmer qu'en pareille hypothèse cette personne devient juge sans investiture. D'autres ont distingué entre le cas du Calife et celui du juge. «L 'office du juge, font-ils remarquer, est une autorité dérivée, se traduisant en l'exercice, par voie de délégation, des droits d'une personne déterminée; il est, dès lors, admissible que la personne qui remplit par ailleurs toutes les conditions de capacité qu'exigerait l'exercice des droits délégués, ne soit cependant pas investie de cette délégation; et, partant, la walaya d'une telle personne comme juge ne saurait naître qu'ensuite d'une délégation consentie par une personne désireuse de conférer ses droits à un tiers. Le Califat, tout au contraire, est une autorité originaire, exercée directement en vue de la satisfaction de droits généraux, enveloppant les droits de Dieu et les droits des hommes; aussi ne saurait-on admettre que l'on écartât la personne sur laquelle se trouvaient fixés les droits à cette fonction par le fait de la réunion des conditions de capacité qui y sont propres, et, dès lors, la personne qui se trouve investie de l'autorité suprême par le fait d'une capacité distinctive n'a que faire d'une conclusion de contrat qui n'aurait pu que confirmer le droit d'ores et déjà engendré par cette capacité unique ». *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 6 (trad. Ostrorog, pp. 119-120).

Il est à remarquer que, dans toutes les hypothèses où les deux conceptions se heurtent, la solution commandée par la conception que l'élection est un acte d'investiture est adoptée par la généralité des docteurs, même par ceux qui, théoriquement, adhèrent à l'autre conception, probablement dans un but polémique, afin de réfuter l'argumentation des Chiites, mais qui reculent devant les conséquences pratiques de leur conception. Ceci montre, une fois de plus, la supériorité, pratique autant que théorique, de la conception que nous avons choisie.

61. — Il nous reste à en tirer les conséquences logiques suivantes :

a) Le candidat au Califat, même le meilleur, n'est Calife qu'en vertu de l'élection, et non point en vertu de sa qualification personnelle. D'où résultent les trois solutions admises par la généralité des docteurs, et concernant le cas de l'élection d'un Calife moins bon en présence d'un candidat meilleur, celui de deux candidats de mérite égal et enfin celui d'un candidat unique.

b) L'acte d'élection est un véritable contrat, dont le but est d'investir le Calife de l'autorité suprême (26). D'où résultent : 1° Le consentement libre du candidat élu est nécessaire, ce qui est généralement admis (27) ; 2° Les vices du consentement de la part des électeurs, notamment la violence, rendent inopérante l'élection faite sous l'empire de la contrainte, ce qui est également admis depuis le fameux fétwa de *Malek,* que la prestation d'un serment (et partant la prestation d'hommage) arrachée par violence est nulle et non avenue (28).

62. — De ce qui précède, on pourrait dégager un principe fondamental : du moment que le Calife élu est investi du pouvoir, en vertu de l'acte d'élection qui est

(26) *Al-Mawârdi* est explicite sur ce point. « ... le contrat de Califat, dit-il, est un contrat basé sur le libre consentement des parties, et n'admet ni violence ni contrainte. » *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 5.

(27) « Si cette personne, dit *Al-Mawârdi,* décline le Califat, et n'en accepte point l'offre, on ne le lui impose point... » *Al-Ahkam Al-Soultaniyah,* p. 5.

(28) Cf. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes,* p. 232.

un véritable contrat entre lui et la Nation, il en résulte que son autorité dérive de cette dernière (29).

---

(29) Cf. la théorie de Locke. A ce point de vue, il ne faut pas perdre de vue la différence essentielle entre le Calife et le Prophète. L'autorité de ce dernier, qui est à la fois spirituelle et temporelle, dérive directement de Dieu, tandis que le Calife, qui n'a qu'une autorité temporelle, la reçoit de la Nation. Le mot « Calife », qui signifie par son origine « le représentant du Prophète », doit également signifier « le représentant de la Nation ». D'ailleurs l'usage lui-même confirme l'un et l'autre sens : on dit aussi bien « le Calife des musulmans » qu'on dit : « le Calife du Prophète ». (Cf. *Charh Al-Maqaced*, t. 2, p. 206); *Mabsout' Al-Sarkhasi* (cité par le Mémoire Turc, trad. d'*Abd Al-Ghani Sani*, p. 29).

CHAPITRE II

Nomination par le Calife prédécesseur

---

63. — Ce mode d'investiture trouve son fondement légal dans le « *consensus* ». On lit dans *Al-Mawaqif* que la dévolution du Califat peut se faire en vertu d'un naçç (disposition explicite) du Prophète ou du Calife précédent, et que cette règle a sa base dans *l'idjma'* (1).

64. — *Al-Mawârdi* invoque deux précédents historiques qu'il importe d'examiner rapidement pour comprendre la nature de ce second mode d'investiture (2). Le premier précédent nous montre *Abou Bakr*, le premier Calife, nommant *Omar* comme son successeur. Al-Ta-

(1) T. 8, p. 351; voir aussi IBN KHALDOUN, p. 233; IBN HAZM, t. 4, p. 169 : l'auteur considère, s'appuyant sur des arguments de mots, qu'*Abou Bakr* est nommé Calife en vertu d'un naçç du Prophète. Cet avis est tout à fait exceptionnel. Pour la généralité des docteurs et des historiens, le premier Calife est élu et non pas nommé.

(2) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 7.

bari raconte l'histoire de cette nomination. Ce qui est à souligner c'est que le premier Calife, avant d'y procéder, consulte quelques Compagnons de marque (ex. *Abd Al-Rahman Ibn Awf* et *Otsman Ibn Affan*), la fait approuver par la communauté (3) et fait écrire la lettre de nominations par *Otsman ;* enfin la disposition est définitivement confirmée par la prestation générale d'hommage au candidat désigné (4).

Le second précédent est fourni par l'initiative d'*Omar*, le deuxième Calife, qui désigne six candidats parmi lesquels le futur Calife sera choisi.

C'est encore à l'opinion publique qu'il a recours pour déterminer ces candidats (5). Lorsque les membres de ce conclave confient à *Abd Al-Rahman Ibn Awf* le soin de désigner parmi eux le Calife, celui-ci s'assure de l'état de l'opinion publique, tâche qu'il entreprend soigneusement et consciencieusement pendant trois nuits (6). Enfin, lorsqu'il appelle *Otsman* au Califat, ce choix est confirmé par la prestation générale d'hommage comme dans le cas précédent (7).

65. — On voit donc que ces deux précédents fondent l'autorité de la désignation par le Calife prédécesseur

(3) Tabari, t. 4, pp. 51-53 (Cf. l'examen critique des traditions sur la nomination d'*Omar* donné dans CAETANI, *Annali dell' Islam*, t. III, pp. 127-130.

(4) Al-Aq'ed Al-Ad'odiyah, le Caire, 1322 de l'hégire, p. 305.

(5) Tabari, t. 4, pp. 51-53, et la confrontation entre le long récit de Tabari et ceux des autres historiens ou traditionnalistes que présente CAETANI, *Annali dell' Islam*, t. V, pp. 79-102.

(6) Tabari, t. 5, pp. 33-38.

(7) Tabari, t. 5, pp. 33-38.

sur l'approbation de l'opinion publique, d'abord tacite, puis explicite sous la forme de prestation d'hommage.

C'est ce qui a suggéré à certains docteurs une conception particulière de ce mode d'investiture. Pour eux, il ne constitue pas une désignation définitive et n'aboutit pas à une dévolution du Califat s'opérant par la seule volonté du Calife prédécesseur ; il se ramène à la simple présentation d'un candidat déterminé (comme dans le cas d'*Omar*), ou à déterminer (comme dans le cas d'*Otsman*), à l'agrément des électeurs qui sont libres de confirmer le choix ou de le rejeter. C'est là un point sur lequel nous aurons à revenir.

66. — Qu'il nous suffise pour l'instant de faire remarquer que, même en adhérant à la conception qui envisage la nomination comme une désignation définitive, on ne saurait faire sortir de la procédure de la nomination par le Calife prédécesseur la justification légale de l'établissement de dynasties héréditaires dans l'Islam. C'est en vain qu'on l'a invoquée pour donner une couleur de légitimité islamique à la pratique postérieure, pendant le Califat irrégulier, d'un Calife désignant un fils ou un parent comme successeur, afin de perpétuer le Califat dans sa famille. Entre la nomination d'*Omar* par *Abou Bakr* et celle de *Yazid* par son père *Mo'awiyah*, le contraste est frappant. Tandis que la première avait été faite dans l'intérêt de l'Islam pour en confier la garde à la personne la plus capable de le défendre, la dernière avait été inspirée par des préoccupations

familiales et dans le but de fonder une dynastie (8). La première seule constitue une « *nomination réelle* » au sens juridique du mot. La seconde n'est qu'une nomination *fictive,* ou plus exactement, elle ne constitue qu'une succession héréditaire.

67. — Entre les deux procédés, il y a des différences essentielles :

a) Dans la nomination réelle, le Calife disposant ne peut pas nommer son successeur parmi ses plus proches parents, tandis que, dans la nomination fictive dissimulant la succession héréditaire, ce sont précisément ces mêmes parents qui en sont les bénéficiaires habituels.

b) Dans la nomination réelle, le bénéficiaire de la disposition doit remplir, au moment de sa nomination, les conditions de capacité nécessaires pour exercer les fonctions du Califat, tandis que, dans la succession héréditaire, cette exigence n'est pas de rigueur ; c'est ainsi qu'un mineur peut bénéficier d'une disposition en sa faveur, du moment où l'on peut espérer qu'il perpétuera la dynastie.

c) Dans la nomination réelle, il y a dans chaque cas particulier un véritable choix du successeur dans l'exercice duquel on tient compte de l'intérêt général, tandis que, dans la succession héréditaire, la nomination n'intervient que pour la forme, et le choix, connu

(8) Dans le même sens, voir Rachid Rida : le *Califat,* p. 34. C'est la nomination de *Yazid* par *Mo'awiyah* qui a servi de précédent pour la fondation des dynasties qui ont suivi. On trouvera une apologie de cette nomination considérée comme s'expliquant par l'évolution naturelle du Califat à la monarchie héréditaire dans Ibn Khaldoun, pp. 233-235.

d'avance en vertu d'usages de la maison régnante ou de coutumes politiques, porte forcément sur quelqu'un de la famille régnante dans l'intérêt de la dynastie, mais pas nécessairement dans l'intérêt général (9).

68. — Connaissant le fondement et la nature de la nomination, nous pouvons maintenant aborder l'étude technique de ce second mode d'investiture, en analysant dans deux sections successives : 1° ses conditions ; 2° ses effets.

SECTION I

Conditions de la Nomination

69. — Pour être valable, la nomination doit remplir certaines conditions, soit par rapport au Calife disposant, soit par rapport au bénéficiaire de la disposition.

A) *En ce qui concerne le Calife disposant*

70. — 1° Celui-ci doit être le Calife au pouvoir. Le

(9) On peut dire que, dans la nomination réelle, le titre du Calife disposant du Califat est complètement distinct de celui de son successeur, tandis que, dans la succession héréditaire, les deux titres se confondent, ayant, tous deux, la même origine : le titre du fondateur de la dynastie. Il est à remarquer que l'idée de succession héréditaire est complètement étrangère au Califat régulier : le Prophète n'avait nommé au Califat ni son oncle ni son cousin; chacun des quatre premiers Califes avait un fils qu'il s'est bien gardé de désigner comme successeur.

futur Calife ne saurait anticiper la nomination de son successeur. C'est en vertu de sa *walâya* générale actuelle, et non pas de sa *walâya* éventuelle, que le Calife dispose de sa succession ; il doit donc se trouver au pouvoir au moment même de la disposition. Pareillement le bénéficiaire de la nomination ne saurait non plus, tant qu'il n'est pas encore investi du pouvoir, abandonner au profit d'un tiers ses droits de succession au Califat, toujours en vertu du même principe (10).

71. — 2° Le Calife disposant doit s'inspirer uniquement de l'intérêt général dans sa disposition, comme il ne doit exercer sa *walâya* générale qu'au mieux des

(10) *Al-Mawârdi* est explicite sur ces deux points. *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* pp. 8-9.

Le Calife peut disposer en faveur de plusieurs successeurs d'après un ordre établi; par contre, il ne peut pas nommer un successeur à son successeur.

Les électeurs peuvent-ils, du vivant du Calife, élire le successeur de celui-ci ? Nous ne le croyons pas. Pareil procédé ne constituerait pas l'élection proprement dite; car celle-ci ne s'ouvre qu'en cas de vacance du Califat. A notre avis, il ne faut donner le droit de nommer son successeur qu'au Calife lui-même, et non pas aux électeurs. Un droit pareil exercé par ceux-ci serait ou inutile ou dangereux. Il serait inutile si les électeurs ne subissaient aucune contrainte dans la désignation du successeur; car, étant libres par hypothèse, ils pourraient toujours l'élire après la mort du Calife au pouvoir. Il serait dangereux dans le cas contraire : les électeurs, sous l'empire de la contrainte, pourraient être amenés à donner une apparence de validité à une disposition que le Calife au pouvoir n'est pas apte à faire tout seul (ex. disposer en faveur de son fils). Il est vrai qu'il ne s'agit là que d'une apparence de validité, le consentement des électeurs étant vicié par la violence; mais, en pratique, si à cette apparence vient se joindre la force matérielle, celle-ci devient d'autant plus dangereuse qu'elle prétend avoir le droit de son côté. On verra plus loin que quelques docteurs de *Baçra* semblent admettre un avis contraire.

intérêts de la communauté musulmane. « Quand le Calife veut disposer du Califat, dit *Al-Mawârdi,* il est de son devoir de mettre tous ses efforts à rechercher la personne la plus digne du Califat, et qui remplit de la façon la plus complète les conditions de capacité » (11). C'est la condamnation nette du principe de l'hérédité. On verra encore, plus loin, que le Calife ne peut pas disposer en faveur de certains parents très proches, même si parmi ceux-ci se trouve la personne la plus digne du Califat. Dans cette dernière hypothèse, il n'a qu'à s'abstenir de toute nomination et à laisser aux électeurs le soin d'élire le plus capable après sa mort. D'une façon générale, le Calife ne doit se laisser influencer, dans sa disposition, par aucun intérêt personnel, aucun préjugé, aucun souci familial ; il doit considérer exclusivement l'intérêt public et agir en conformité.

B) *En ce qui concerne le bénéficiaire de la disposition*

72. — 1° Celui-ci doit remplir les conditions de capacité requises pour être Calife au moment de la nomination. Ainsi, si le Calife nomme comme successeur un mineur ou une personne injuste, la disposition est nulle, même si, au moment où la succession s'ouvre, le mineur devient majeur et la personne injuste recouvre la qualité de justice (12).

73. — Bien entendu, si le bénéficiaire de la disposition doit remplir les conditions de capacité au moment

(11) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 7 (trad. Ostrorog, p. 128).
(12) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 8.

même de la nomination, à plus forte raison il doit les réunir au moment où il devient Calife, pour être habile à exercer ses fonctions (13).

74. — Pour qu'on puisse savoir si le bénéficiaire remplit les conditions nécessaires, il est évident qu'il faut tout d'abord que son existence actuelle soit indubitable. La nomination d'un absent, dans le sens juridique du mot (c'est-à-dire d'une personne dont on ignore si elle est vivante ou morte), est nulle. Par contre, l'absence de fait (la non-présence) n'empêche pas la validité de la nomination : si l'absent nommé n'est pas de retour au moment où il devient Calife, les électeurs doivent procéder à l'élection d'un représentant qui exercera les fonctions du Califat au nom du Calife absent, jusqu'au retour de celui-ci (14).

75. — 2° Le bénéficiaire ne doit être ni le fils ni le père du Calife disposant. L'existence d'un lien de parenté pareil jette des soupçons sur le motif de la dis-

(13) Quid, si entre le moment de la disposition et celui de la succession effective les conditions de capacité exigées venaient à faire défaut chez le bénéficiaire ? Il semble que le langage d'*Al-Mawârdi* (à partir du moment) implique que le bénéficiaire doit remplir les conditions dès sa nomination et continuer à les remplr jusqu'à la cessation de son califat.

Il est à remarquer que le Calife élu et le Calife nommé sont traités sur le pied d'égalité quant aux conditions de capacité au Califat. Ceci est à signaler pour dissiper une fois de plus l'erreur qui porte à croire que la nomination est une sorte d'hérédité, et cela nous montre que la pratique de la nomination qui a servi à perpétuer les dynasties islamiques, et qui a souvent profité à des successeurs ne remplissant pas les conditions nécessaires, n'a jamais été régulière.

(14) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 8.

position. Voilà une règle des plus énergiques contre le principe de l'hérédité. Les docteurs assimilent le Calife qui dispose en faveur de son fils ou de son père au témoin qui porte témoignage, ou au juge qui rend sentence, au profit de ses descendants ou ascendants. Dans les deux cas, l'acte est nul.

76. — Le Calife pourrait, s'il trouvait que son fils ou son père est le plus capable d'exercer les fonctions du Califat, recourir à un expédient pour disposer en sa faveur. Il prendrait l'avis des électeurs avant la nomination, qui ne serait pas valable sans leur approbation (15).

(15) Il nous semble, néanmoins, que les électeurs restent libres, après la mort du Calife disposant, de confirmer la nomination ou d'élire un autre candidat. Ils ne peuvent pas se priver, par une approbation anticipée, de leur droit d'apprécier librement, dès que le Califat devient vacant, le mérite du bénéficiaire de la disposition. Juridiquement parlant, l'approbation faite du vivant du Calife disposant n'est ni une nomination ni une élection, la première ne pouvant émaner que du Calife lui-même et la seconde ne devant avoir lieu qu'au cas de vacance du Califat. Elle ne constitue donc qu'un simple expédient pour rendre possible au Calife de disposer en faveur de son fils ou de son père, sous réserve, bien entendu, de la confirmation postérieure par la Nation. Cette solution a l'avantage d'écarter le danger d'une contrainte exercée par le Calife sur les électeurs pour leur faire donner leur approbation à une disposition sans cela illégale, puisqu'ils restent libres, à la mort du Calife, de ne pas confirmer une approbation arrachée par la violence. (Cf. l'exemple de la nomination de *Yazid* par son père *Mo'awiyah* et l'approbation forcée que le Calife avait obtenue pour cette disposition).

Il est évident que, si l'on adopte la conception d'après laquelle la nomination n'est que la simple présentation d'un candidat aux électeurs, qui restent libres de confirmer cette nomination ou de la rejeter, la réserve que nous venons de faire quant à la nécessité de la confirmation de l'approbation anticipée devient inutile, car cette confirmation est alors nécessaire dans tous les cas, et non pas seulement dans le cas particulier que nous envisageons en ce moment.

77. — La règle de l'exclusion du fils et du père ne réunit pas l'unanimité des docteurs. On lui oppose deux autres systèmes. Le premier limite l'exclusion au fils seul ; car c'est lui qu'on a surtout tendance à favoriser, et non pas le père. Le second, auquel adhère *Ibn Khaldoun* (16), admet qu'il ne faut exclure personne, même le fils ; le Calife peut disposer en faveur de tous ses parents, en vertu de sa *walâya* générale (17).

78. — En revanche, tout le monde s'accorde à reconnaître que le Calife peut disposer de sa seule autorité en faveur de tout parent autre que le fils et le père, notamment en faveur de ses frères et de ses oncles (18).

79. — 3° Le bénéficiaire doit accepter la disposition faite en sa faveur avant la mort du Calife disposant. La nomination n'est pas un acte unilatéral. C'est un contrat qui se forme par l'offre du Calife disposant et

(16) *Prolégomènes*, p. 233.

(17) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, pp. 7-8. Entre ces trois systèmes nous n'hésitons pas à donner la préférence au premier qui s'appuie sur des arguments à notre sens décisifs.

(18) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 8. Nous verrons plus loin que, selon quelques docteurs de *Baçra*, le consentement de la Nation est nécessaire pour toute nomination faite par le Calife en faveur de qui que ce soit, parent ou non parent.

La question de savoir si le grand-père et surtout le petit-fils (cas assez fréquent dans la pratique) sont compris dans l'exclusion des proches parents n'est pas expressément visée par *Al-Mawârdi*. Mais il nous semble que l'expression « fils et père » dans son langage s'étend à tous les descendants et tous les ascendants. Il n'en parle pas à propos des parents en faveur desquels il est permis de disposer. De plus, la comparaison faite avec le juge et le témoin milite en faveur de notre opinion; car ces derniers ne peuvent agir en faveur d'aucun de leurs descendants ou ascendants.

l'acceptation du bénéficiaire de la disposition, du vivant du premier. Il y a là une application pure et simple des principes généraux des contrats. Suivant les mêmes principes l'acceptation du bénéficiaire doit intervenir, non pas seulement avant la mort du Calife disposant, mais aussi avant tout événement qui mette fin au Califat de celui-ci et qui lui fasse ainsi perdre la qualité de contractant (ex. : abdication, déposition, etc.).

80. — La question de savoir à quel moment l'acceptation doit intervenir n'est pas tranchée dans ce sens par tous les docteurs. Quelques-uns sont d'avis, au contraire, qu'elle n'intervient valablement qu'après la mort du Calife disposant (ou après l'événement qui met fin à son Califat). Ils en donnent comme raison que c'est seulement à ce moment-là que s'ouvre le Califat du bénéficiaire. Cette solution change la nature de la « nomination ». Celle-ci se transformerait en un contrat entre le bénéficiaire et la Nation toute entière représentée par le Calife disposant. L'offre serait faite, non pas par le Calife, de son propre chef, mais par la Nation elle-même, par l'intermédiaire du Calife. Alors seulement l'acceptation vient valablement se joindre à l'offre dont l'auteur (c'est-à-dire la Nation) existe malgré la disparition du Calife disposant (19).

(19) En d'autres termes, nous aurions, non pas un contrat de succession au Califat entre le Calife disposant et le bénéficiaire de la disposition avec effet limité à un droit éventuel au Califat, mais un contrat de Califat effectif entre la Nation et la personne nommée avec un droit actuel et immédiat à cette magistrature : interprétation qui ne nous paraît pas conforme aux traditions de l'orthodoxie.

81. — Il va sans dire que le bénéficiaire doit survivre au Calife disposant, pour que son Califat entre en vigueur. Nous avons déjà parlé du cas où il serait absent dans le sens juridique et dans le sens habituel.

SECTION II

Effets de la Nomination

82. — La nomination, comme nous venons de le voir, est un contrat entre le Calife disposant et le bénéficiaire de la disposition. Ses effets ne se limitent pas aux par ties contractantes ; ils s'étendent à un tiers : la Nation.

Examinons successivement ces effets à l'égard des trois parties.

A) *Effets vis-à-vis du Calife disposant*

83. — Une fois régulièrement faite, la nomination lie celui-ci. Il ne peut la révoquer par sa seule volonté. Ici encore, il y a application des principes généraux des contrats. Les docteurs ajoutent que la nomination par le Calife de son successeur diffère de la nomination d'un agent du Califat : car, en nommant un agent, le Calife « délègue des droits qui lui appartiennent en propre, et il est dès lors naturel qu'il puisse les révoquer ; tandis qu'en désignant un successeur, le Calife dispose d'un droit appartenant à tous les Musulmans, et dès lors il n'a pas plus le droit de révoquer ce successeur, que

les électeurs n'ont le droit de révoquer le Calife auquel ils ont prêté hommage, tant qu'il n'est point survenu en lui une altération d'état » [20]. Cela revient à dire que la nomination est un contrat irrévocable de la part du Calife disposant.

84. — Il est évident que ce caractère d'irrévocabilité ne dure que tant que le bénéficiaire continue à remplir les conditions de capacité nécessaires. S'il venait à en perdre une, s'il était survenu en lui une « altération d'état », le Calife disposant pourrait et devrait révoquer la disposition, puisqu'elle manquerait désormais d'une de ses conditions de validité.

85. — Si le Calife ne peut pas, en principe, révoquer à son gré la nomination, il ne saurait pas non plus disposer, au profit d'un second bénéficiaire ; cela équivaudrait à une révocation vis-à-vis du premier.

B) *Effets vis-à-vis du bénéficiaire de la disposition*

86. — Lui aussi est lié par son acceptation. Il ne peut pas renoncer à la succession par sa seule volonté. Le contrat est irrévocable à son égard, aussi bien qu'à l'égard du disposant.

87. — Il y a plus. Dans une certaine hypothèse, la nomination est irrévocable, même si les deux parties tombent d'accord sur la révocation.

« S'il se trouve, dit *Al-Mawârdi,* en dehors du successeur désigné, une personne remplissant les conditions

(20) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 8 (trad. Ostrorog, pp. 133-134).

de capacité au Califat, la renonciation est permise, et le successeur désigné se trouve déchargé de l'obligation de succéder ; aussitôt que le disposant et le successeur renonçant sont tombés d'accord, le second pour renoncer, le premier pour accepter la renonciation; s'il ne se trouve aucune autre personne capable, ni la renonciation, ni l'acceptation de la renonciation ne sont permises : l'engagement demeure irrévocable, tant en ce qui concerne le disposant qu'en ce qui concerne le bénéficiaire de la disposition. » (21)

Cette exception aux principes généraux des contrats se trouve suffisamment justifiée par l'intérêt général des Musulmans. Au profit de ceux-ci naît, comme par une sorte de stipulation pour autrui, un droit dérivant d'un contrat auquel ils ne sont pas parties. En revanche, ils assument de leur côté des obligations en vertu du même contrat (22).

C) *Effets vis-à-vis de la Nation*

88. — Celle-ci, comme nous venons de le voir, tire un droit du contrat de nomination. Droit d'exiger que la succession du bénéficiaire soit maintenue tant qu'on ne trouve pas un remplaçant.

(21) *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* p. 8 (trad. Ostrorog, pp. 134-135).

(22) La conception qui fait de la nomination un contrat entre le bénéficiaire et la Nation s'accommode mieux à ces conséquences : La Nation aurait des droits et des obligations en vertu du contrat précisément parce qu'elle y est partie. Toutefois, on pourrait justifier, en adoptant l'autre conception, le droit de la Nation par l'intérêt public, et son obligation par la *walâya* générale du disposant.

89. — Mais l'obligation qu'elle assume, par l'effet du même contrat, est plus ferme et plus étendue que ne l'est son droit. En effet, d'après le système qui a prévalu dans la doctrine, — système des Chafi'ites, — la nomination, même sans le consentement des électeurs, confère au bénéficiaire le droit de devenir Calife, dès que le Califat du disposant prend fin. La Nation n'a pas alors de choix. Elle doit prêter hommage au nouveau Calife et lui obéir dans les limites de la Loi. Ceci s'explique par le fait que la Nation doit subir l'effet de l'exercice régulier de la *walâya* générale par le Calife disposant.

90. — Selon un autre système, auquel nous avons déjà fait allusion, la nomination serait la simple présentation d'un candidat aux électeurs, qui resteraient libres de l'approuver ou de la rejeter (23). Dans cette conception, la disposition prendrait la forme d'un contrat entre le bénéficiaire et le disposant (et non pas la Nation) ; mais, pour produire ses effets, elle devrait être ratifiée par la Nation. C'est la conception la plus démocratique et la plus conforme aux traditions (24). De plus, elle explique mieux comment la Nation peut avoir des droits et des obligations en vertu du contrat de nomination. La Nation ne rentrerait pas, en effet, dans la catégorie des simples tiers — penitus extranei —

(23) Il faut soigneusement distinguer cette conception d'une autre qui envisage la nomination comme un contrat entre le bénéficiaire et la Nation.

(24) Nous avons vu comment les premiers Califes se sont assurés de l'approbation par l'opinion publique des dispositions désignant leurs successeurs.

par rapport au contrat, puisque sa ratification serait nécessaire pour que le contrat produise ses effets. Et pourtant, ce n'est pas le système qui a prévalu dans la doctrine.

91. — Inclinons-nous donc devant la doctrine prédominante, selon laquelle le Calife peut faire la nomination de sa seule autorité, sans le consentement des électeurs, et envisageons ce qui se produit quand il en résulte une pluralité de successeurs. Il se peut, en effet, que, dans le contrat de nomination, le Calife désigne, en fait, deux successeurs, sans préciser lequel a le droit de priorité. Dans ce cas, ces deux personnes, et ces deux personnes seulement, deviennent candidates au Califat. C'est aux électeurs qu'il appartient de choisir l'une d'entre elles (25), mais ils ne peuvent le faire qu'après la fin du Califat du disposant (26). Cependant, celui-ci peut leur permettre de procéder, pendant la durée de son Califat, à la désignation du successeur. Les électeurs eux-mêmes peuvent également, s'ils « craignent qu'après la mort du Calife les opérations de l'élection ne se révèlent difficiles et longues », demander l'autorisation de procéder immédiatement à cette désignation (27). Le successeur une fois désigné, conserve, pendant son califat, son entière liberté, en ce qui concerne la nomination de son propre successeur ; il

(25) La même règle s'applique au cas où le Calife désigne plus de deux successeurs (*Al-Ahkâm Al-Soultaniyah*, p. 10).

(26) La maladie grave du Calife, maladie où il ne possède plus ses facultés, est assimilée à la mort afin de permettre aux électeurs de procéder à l'élection (*Al Ahk. Al-Soult.*, p. 10).

(27) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 10).

n'est pas tenu de nommer le candidat désigné en même temps que lui par son prédécesseur (28).

92. — Le Calife disposant peut également, au lieu de nommer directement son successeur, se borner à désigner une ou plusieurs personnes qu'il charge de procéder à cette nomination, soit sans aucune restriction, soit sous la condition de se limiter, dans leur choix, à un certain nombre de personnes désignées par lui. Les personnes éligibles peuvent être les électeurs eux-mêmes, qui choisiront ainsi l'un d'entre eux pour le Califat ; c'est le cas du conclave institué par *Omar* (29).

93. — Il arrive quelquefois que le Calife disposant désigne comme successeurs deux ou plusieurs personnes, en établissant un ordre d'après lequel les personnes désignées se suivront au pouvoir. Cet ordre s'impose aux électeurs, et « le Califat se transmet à chacune de ces personnes suivant le degré qui lui a été assigné » (30). Il s'impose également au Calife disposant, en ce sens que, si la personne désignée la première venait à mourir avant la fin de son Califat, la seconde deviendrait

(28) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 10.

(29) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 10. Le passage où *Al-Mawârdi* formule cette règle est compris dans la traduction du Comte Léon Ostrorog, peut-être par une faute d'impression, comme faisant partie d'un dialogue entre *Omar* et son fils qui précède les lignes où l'écrivain musulman exprime le principe rappelé au texte.

(30) *Al Ahk. Al-Soult.*, pp. 10 et 12. « Si l'on objecte, ajoute *Al-Mawârdi*, que le Califat est un contrat, et qu'en l'espèce la *walâya* que ce contrat engendre serait conférée conditionnellement, alors que les *walâyas* ne comportent point de conclusion conditionnelle, l'on peut répondre qu'il s'agit ici d'un contrat de droit public, et que les contrats de droit public com-

son successeur immédiat, et ainsi de suite. Mais il ne s'impose pas, selon les Chafi'ites, au Calife auquel le Califat est échu en vertu de cet ordre, bien qu'un avis contraire, plus logique à notre sens, soit soutenu par quelques docteurs (31).

94. — Par contre, le Calife disposant ne pourrait pas, après avoir nommé son successeur propre, désigner un successeur à celui-ci, sous condition que le Califat échoie effectivement au premier successeur désigné. « Car, dit *Al-Mawârdi,* le disposant ne dispose pas actuellement en faveur de cette seconde personne ; il ne fait une disposition en sa faveur que pour un temps postérieur à l'accession au Califat du successeur désigné en premier lieu ; or, il se peut que le successeur désigné en premier vienne à décéder avant l'accession ; dès lors, la disposition faite en faveur du second est incertaine, et, par ce motif, elle est nulle. La conséquence en est que le successeur désigné en premier peut, après son accession au Califat, disposer en faveur d'une personne autre que le successeur désigné en second de cette manière, et que, s'il vient à décéder sans avoir

portent une application moins rigoureuse des principes que les contrats de droit privé. » (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 10, trad. Ostrorog, pp. 147-148). Le jurisconsulte cite ensuite deux précédents historiques : (1°) *Soleïman Ibn Abd-Al-Malek,* un Calife Ommayade qui a désigné comme successeurs *Omar Ibn Abd-Al-Aziz,* et après lui *Yazid Ibn Abd-Al-Malek;* (2°) *Haroun Al-Rachid,* un Calife Abbaside qui a désigné comme successeurs ses fils *Al-Amin, Al-Ma'moun* et *Al-Mo'tamen* successivement.

(31) *Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 11.

fait de disposition, il est permis aux électeurs d'élire une personne autre que ce successeur. »(32)

95. — Nous avons ainsi terminé l'étude des deux modes d'investiture du Calife : l'élection et la nomination. Ce sont les seuls qui soient admis par les Sunnites. Quelques docteurs soutiennent qu'il y en a d'autres, mais avec ces autres modes on sort ou du domaine du Califat régulier ou du domaine de l'orthodoxie (33).

(32) *Al-Ahk. Âl-Soult.*, p. 12. Nous venons de voir que selon les Chafi'ites, le successeur désigné en premier lieu peut toujours disposer en faveur d'une personne autre que le successeur désigné en second lieu, même si la disposition originaire désignait valablement les deux. Le seul intérêt que présente la solution spéciale donnée à l'hypothèse présentement examinée c'est l'admission de la nullité de la disposition originaire en faveur du second successeur, d'où il résulte que, dans le cas où le premier appelé ne nomme aucun successeur, le second appelé ne vient pas cependant au Califat; les électeurs doivent choisir un nouveau Calife.

Que se produit-il quand le Calife dispose en faveur de deux personnes successivement, et que le successeur désigné en premier, devenu Calife, dispose en faveur d'une autre personne que le successeur en second, tierce personne qui meurt avant la fin du Califat du premier appelé? Nous croyons qu'on doit partir du principe que l'élection est la règle et la nomination l'exception. Dès lors, étant donné qu'il n'y a pas de nomination valable, puisque l'une est annulée par la disposition du successeur en premier et l'autre est devenue caduque par la mort de la personne nommée, on revient au mode principal d'investiture, celui du droit commun : l'élection.

(33) En dehors de la doctrine hérétique des Chiites, à laquelle nous avons déjà fait allusion, que le Califat n'échoit qu'en vertu d'un *naç*, on a indiqué deux autres modes, la force et la proclamation. Quant au premier il concerne le Califat irrégulier; nous en parlerons plus loin. Le second, la proclamation, est un mode admis par les *Zaïdiyah* (secte chiite). Il se résume en ceci : Une personne habile à exercer le Califat et voyant que le pouvoir est usurpé par des hommes injustes qui ne rem-

plissent pas les conditions nécessaires, se proclame Calife elle-même, et invite le peuple à reconnaître son Califat pour faire exécuter la Loi. (Al-Mawaqif, t. 8, p. 352). Nous verrons plus loin que, d'après les principes du Califat irrégulier, les Musulmans ne doivent pas soutenir un Calife qui s'empare du Califat par la force. Par conséquent, dans l'hypothèse envisagée par les *Zaïdiyah,* une attitude passive de la part des Musulmans est exigée par les orthodoxes; on ne doit pas aider l'usurpateur contre celui qui se proclame Calife. Quant à une attitude positive, soutenir ce dernier contre l'usurpateur, les orthodoxes enseignent qu'elle n'est due que lorsque le Califat lui échoit par un des deux modes réguliers, l'élection ou la nomination, mais non pas par la simple proclamation.

TITRE II

Fonctionnement du Califat

96. — Dès que le Calife est régulièrement désigné, il devient le chef des pouvoirs exécutif et judiciaire dans le gouvernement islamique. Il est du devoir des Musulmans de connaître que le Califat fonctionne sous la direction de quelqu'un qui est revêtu de la qualité de Calife, « sans qu'il soit d'ailleurs nécessaire qu'ils connaissent le titulaire de l'autorité en sa personne et par son nom, une connaissance de ce degré ne pouvant être exigée que des électeurs, lesquels sont spécialement compétents pour témoigner de l'existence et de la validité du Califat d'une personne déterminée, et pour en conclure le contrat par la prestation de l'hommage » (1).

(1) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 12 (trad. Ostrorog, pp. 156-157. « *Souleiman Ibn Djerir,* ajoute *Al-Mawârdi,* a cependant enseigné qu'il est d'obligation pour tout le peuple de connaître le Calife en sa personne et par son nom, tout de même qu'il doit connaître Dieu et le Messager. Mais l'opinion généralement suivie est que la connaissance que la masse doit avoir du Calife est une connaissance générale et non particulière, et qu'il n'est pas du

97. — Par contre, toute la Nation doit « lui abandonner, selon les termes d'*Al-Mawârdi*, la gestion des affaires d'intérêt général, à l'exclusion de toute action séparée, et de toute opposition, afin qu'il puisse veiller à la sauvegarde des intérêts complexes qui lui ont été confiés, et remplir le mandat qui lui incombe de diriger l'action gouvernementale (2). C'est cette question des intérêts publics que nous allons maintenant étudier en traitant dans deux chapitres successifs : de l'étendue de la *walâya* générale quant au lieu et quant aux personnes, et de l'exercice de cette *walâya*.

devoir d'un chacun de le connaître en sa personne et par son nom, à moins d'événements rendant une pareille connaissance indispensable; qu'il en est comme des juges desquels émanent les sentences, et des prudents qui donnent des réponses sur ce qui est permis et défendu, que la masse du peuple doit connaître d'une connaissance générale et non particulière, si ce n'est dans les circonstances où il devient nécessaire d'avoir recours à eux personnellement. D'ailleurs, s'il incombait à un chacun dans la Nation de connaître le Calife en sa personne et par son nom, il faudrait nécessairement que tous ceux qui ne le connaissent point encore vinssent se rendre auprès de lui, sans que l'éloignement pût valoir comme motif de dispense de l'accomplissement de ce devoir; ce déplacement des peuples dégarnirait les provinces de leurs habitants et il serait créé un état de choses contraire à la coutume et susceptible de dégénérer en désordre. » *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 12, trad. Ostrorog, pp. 157-159. *Souleiman Ibn Djérir*, dont *Al-Mawâdi* cite l'avis, est un Chiite de la secte des *Zaïdiyah* (*Chahrastâni*, pp. 119-120).

(2) ... « Et dès lors, dit *Al-Mawârdi*, la Nation est tenue de remplir deux devoirs à l'égard du Calife : Le devoir d'obéissance et le devoir d'assistance, cela tant qu'il ne survient pas en lui une altération d'état. » (*Al. Ahk. Al-Soult.*, p. 14, trad. Ostrorog, pp. 169-170). Il est à remarquer que le devoir d'obéissance est intransitif : le musulman se limite à obéir, tandis que le devoir d'assistance est transitif: il oblige en plus le Musulman à assister le Calife contre les récalcitrants, ceux qui n'accomplissent pas le premier devoir.

CHAPITRE PREMIER

Etendue de l'autorité du Calife quant au Lieu et quant aux personnes

98. — La *walâya* (autorité) du Calife est générale ; elle s'oppose à la *walâya* partielle des juges, des gouverneurs et des autres agents du Califat. Pour employer une terminologie juridique, cette *walâya* est « originaire », en ce sens qu'elle ne dérive pas d'une personne déterminée, mais bien de la communauté toute entière, tandis que la *walâya* des autres agents est « dérivée », émanant du Calife lui-même.

Le caractère général de l'autorité du Calife, de la *walâya,* peut être envisagé à l'égard du lieu et à l'égard des personnes.

SECTION I

ETENDUE DE LA WALAYA DU CALIFE QUANT AU LIEU

99. — La *walâya* du Calife s'étend à tout l'empire musulman. Les docteurs appellent cet empire « *la terre*

de l'Islam ». Nous n'entrons pas ici dans les détails du droit international musulman ; il nous suffit d'indiquer que « *la terre de l'Islam* » englobe tout le territoire où l'autorité publique des Musulmans est reconnue (1).

Dès lors, il ne peut y avoir qu'une seule autorité légitime, celle du Calife. C'est un principe fondamental du droit public musulman que le monde de l'Islam forme une unité, dont le gouvernement est assuré par le Calife. Il y a même là un trait essentiel du gouververnement du Califat.

Ceci nous amène à examiner deux questions : 1° L'unité du Califat ; 2° Le cas de l'indépendance de quelques pays musulmans par rapport au gouvernement du Califat.

§ 1. — *Unité du Califat*

100. — C'est un fait historique que le Califat a perdu de bonne heure son unité. C'est ainsi qu'il y a eu, à côté du Calife Abbaside de Bagdad, deux autres anti-

(1) Le monde, d'après le droit international Musulman, se divise en trois parties : *a*) la terre de l'Islam : là où l'autorité directe des Musulmans est reconnue et le *Chari'a* (droit musulman) est appliqué; *b*) la terre de paix qui englobe les pays vivant en paix avec les Musulmans en vertu des traités qui les mettent en quelque sorte dans une zone d'influence musulmane; *c*) la terre de guerre contre laquelle la guerre sainte (*Djihad*) est prescrite.

La terre de l'Islam, à son tour est divisée en quatre parties qui diffèrent à quelques points de vue (ex. privilèges accordés à certains endroits, règles particulières applicables à la vente et à la location des immeubles, interdiction de la chasse, interdiction du séjour des non-musulmans, nature de l'impôt à lever) : La Mecque, Le Haram, Le Hidjaz, tous les autres pays (AL-MAWARDI, *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 141-158).

Califes, qui se sont maintenus pendant longtemps, le premier, un Ommayade, à Cordoue ; le second, un Fatimide, au Caire. La possibilité de l'existence de fait d'une pluralité de Califes est donc un phénomène sociologique dont il faut bien tenir compte dans la pratique.

Mais nous n'envisageons pour l'instant que la doctrine du Califat régulier. Voici ce que dit *Al-Mawârdi* à ce propos : « Quand le contrat de Califat vient à être conclu avec deux Califes, dans deux provinces différentes, cette double conclusion ne vaut pas, parce qu'il n'est point permis que la Nation ait deux Califes, en un même temps — encore qu'en fait un peuple ait fait dissidence, et qu'on ait qualifié cet état de choses de permis (2). » En bonne doctrine, la pluralité de Califats n'est donc pas admissible.

(2) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 6 (trad. Ostrorog, p. 121). Il est à remarquer qu'avec un système d'élection bien organisé, l'hypothèse de la possibilité de prêter hommage à deux Califes en même temps ne serait pas, du moins théoriquement, possible. Si l'on exige la majorité des voix pour être élu Calife, cette majorité ne peut exister que du côté d'un seul candidat. Dans les autres systèmes qui se contentent de cinq, trois ou même une seule voix, l'hypothèse doit évidemment être envisagée. C'est ce que fait *Al-Mawârdi* en supposant que deux candidats sont élus en même temps et qu'il s'agit de savoir lequel est le légitime. « Il y a controverse, dit-il, sur le point de savoir lequel des deux Califes il convient de tenir pour légitime. Les uns enseignent que c'est celui auquel le Califat a été déféré dans la province où est décédé le Calife précédent, parce que, disent-ils, les habitants de cette province sont plus spécialement compétents pour conclure le contrat de Califat, qu'ils ont plus de droits à en remplir les fonctions, et qu'il est du devoir des habitants de toutes les autres provinces tant de leur déléguer le pouvoir de conclure le contrat de Califat que de reconnaître

L'unité de l'Islam sous un Calife unique est de rigueur. Les modalités de cette unité peuvent différer

comme titulaire de cette autorité la personne à qui ils ont prêté hommage; cela, afin que les opérations de l'élection ne traînent point en longueur par suite de divergences d'opinions et de conflit de désirs. D'autres jurisconsultes soutiennent que ces deux Califes, par une considération de salut public et pour prévenir le désordre, doivent se désister du Califat, l'un en faveur de l'autre, en laissant aux électeurs la faculté de choisir soit l'un d'eux, soit une personne tierce. D'autres encore repoussent ce système, et soutiennent qu'afin de couper court aux compétitions rivales, il faut tirer au sort entre les deux Califes, celui des deux que le sort désigne ayant définitivement droit au Califat. La bonne doctrine, celle que professent les jurisconsultes qui cherchent à justifier rationnellement les théories juridiques, c'est que le Califat est au premier auquel on a prêté hommage et avec lequel le contrat a été conclu; de même que si deux *walis* concluent mariage au nom d'une même femme avec deux hommes, le mariage vaut pour celui de ces deux hommes avec lequel le mariage a été contracté en premier. Par conséquent, si celui des deux Califes auquel appartient la priorité est connu de science certaine, le Califat lui demeure acquis, et il est du devoir du Calife postérieurement élu de se démettre en sa faveur et d'entrer en son obéissance. Si le contrat a été conclu avec deux Califes en un même temps, de telle manière que la priorité n'appartienne à aucun des deux, les deux contrats sont nuls, et un contrat doit être conclu à nouveau, soit au profit de l'un de ces deux Califes, soit au profit d'un tiers. Lorsque, enfin, l'un des deux Califes ayant reçu l'hommage en premier, il y a cependant doute sur celui auquel la priorité appartient, les droits des deux Califes demeurent en suspens jusqu'à l'issue d'investigations à faire en vue d'établir le fait de la priorité. Les choses étant en cet état, si les deux Califes viennent à se disputer le pouvoir, chacun des deux soutenant que la priorité lui appartient, la demande d'aucun des deux n'est recevable, et l'on ne saurait déférer le serment ni à l'un ni à l'autre; parce que le droit qu'ils mettent en contestation ne leur est point un droit propre, mais bien le droit des Musulmans, et que dès lors, pour ce qui est de ce droit, le fait de prêter serment ou de refuser de le prêter, ne saurait avoir de portée légale. Par les mêmes motifs, si l'un des deux compétiteurs met fin à la contestation, en se désistant de ses droits au profit

selon les exigences du temps et les nécessités de l'évolution sociale ; mais le fait de l'unité, sous quelque forme qu'elle se présente, reste incontestable.

de l'autre, le Califat ne peut être déclaré acquis au bénéficiaire du désistement qu'à la condition qu'une preuve légale vienne établir son droit de priorité. Si l'un des deux fait l'aveu du droit de priorité de l'autre, le compétiteur qui fait l'aveu est déchu de son droit sans que pour cela le droit au Califat devienne acquis à l'autre, l'aveu portant sur un droit commun à tous les Musulmans. Si le compétiteur ayant fait l'aveu se porte témoin de concert avec une seconde personne, à l'appui de la priorité de l'autre compétiteur, le témoignage en doit être reçu si les termes en lesquels il le formule énoncent le doute qui existait au sujet du fait de la priorité lors de la contestation; si ces termes n'énoncent point ce doute, le témoignage n'est pas recevable, la prétention ancienne et le témoignage nouveau se contredisent. Si le doute au sujet de la priorité persiste après ces investigations, et qu'aucune preuve légale n'en vienne établir le fait au profit de l'un ou de l'autre des compétiteurs, on ne tranche pas la question par voie du tirage au sort, et cela pour deux raisons : La première c'est que le Califat est un contrat et que le tirage au sort est un procédé qui n'a aucun rapport avec les contrats. La seconde, c'est que le Califat ne comporte pas d'indivision et qu'il ne saurait être question de tirage au sort quand il s'agit de choses ne pouvant être légalement possédées par indivis. Ainsi il ne saurait être question de tirage au sort en matière de mariage, le procédé devenant par contre applicable quand il s'agit de choses qui peuvent être légalement possédées par indivis, comme les biens. La persistance du doute a pour effet d'annuler l'un et l'autre contrat, et les électeurs en doivent conclure un à nouveau avec l'un des deux compétiteurs. On a soutenu que, si les électeurs le voulaient, ils pourraient passer outre, et conclure le contrat avec une personne tierce, les deux compétiteurs se trouvant alors dépourvus de tout droit actuel au Califat. On a également soutenu le contraire en faisant valoir que l'hommage prêté à ces deux compétiteurs a eu pour effet d'écarter du Califat toute autre personne, et que le doute existant au sujet de la priorité de l'hommage ne saurait empêcher que le Califat se trouve d'ores et déjà fixé sur la personne de l'un ou l'autre des compétiteurs. » (*Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 6-7. Trad. Ostrorog,

101. — Quant à la pluralité de Califes, qui s'est produite au cours de l'histoire, il ne faut pas oublier que nous sommes en présence de Califes irréguliers, aussi bien quand il s'agit du Califat Abbaside, que quand il s'agit de deux autres anti-Califats.

102. — *Ibn Hazm* appuie avec énergie la thèse de l'unité. Il cite les arguments des dissidents et les réfute par des arguments de texte et de raison (3). La même thèse a été aussi soutenue dans *Al-Mosâyarah,*

pp. 121-127). Nous faisons remarquer que, dans ce passage, une application a été faite une fois de plus, de l'idée que le Califat est une *walâya* générale instituée au profit des Musulmans, et non au profit de son détenteur, « le droit des Musulmans, et non pas le droit propre des Califes », comme dit Al-Mawârdi.

(3) T. 4, pp. 88 et s. Les dissidents, dont *Mohammad Ibn Karram Al-Sadjastâni* et *Abou Al-Çabah Al-Samarqandi,* invoquent comme argument la proposition des Ançars, à la journée de *Saqifa* que deux Califes soient élus, l'un parmi eux et l'autre parmi les *Mohadjirin* (émigrés), proposition, dit *Ibn Hazm,* qui n'indiquait pas nécessairement que les deux Califes devaient être élus en même temps (il se peut qu'ils aient entendu que chaque tribu devait élire alternativement son Calife pour succéder au Calife élu par l'autre). Même avec la première interprétation, cette proposition ne constitue pas un argument décisif, parce qu'elle a été rejetée par les *Mohadjirin.* L'attitude de ces derniers a pour elle l'appui des textes. De plus, ajoute-t-il, si l'on admet la pluralité de Califats, on ne saurait s'arrêter à un nombre déterminé; tout chiffre serait arbitraire; il faudrait admettre un nombre indéfini de Califes; résultat : chaque ville, chaque village et même chaque famille aurait son propre Calife; le monde musulman serait ainsi déchiré par des disputes intestines et des conflits interminables, à l'encontre des prescriptions du Qoran. Quant à *Ali* et *Mo'awiyah,* deux Califes concurrents, aucun d'eux n'a jamais admis la légitimité du titre de l'autre ; chacun a prétendu être seul le Calife légitime ; c'était *Ali,* conclut *Ibn Hazm,* qui avait raison, et était le véritable Calife unique de l'Islam.

par *Al-Kamâlayn.* L'imamat, disent les deux jurisconsultes, ne doit pas être conféré à plus d'une seule personne, car le Prophète a dit : « Si l'on prêtait hommage à deux imâms, il faudrait tuer le dernier » (4). *Al-Ghazâli* se prononce lui aussi dans ce sens ; en cas d'élection de plus d'un Calife, il donne la préférence à celui qui est élu par le plus grand nombre d'électeurs (5).

103. — En effet, le consensus, pendant toute la période du Califat régulier, s'est fermement établi dans le sens de l'unité du Califat, et, comme conséquence, de l'unité du monde musulman. Ce n'est que plus tard, avec le morcellement de l'empire, que quelques docteurs, voulant adapter la doctrine aux faits, ont com-

(4) Cité par Rachid Rida : *Le Califat,* p. 18.

(5) Cité par Rachid Rida : *Le Califat,* p. 48. *Al-Taftazâni* se prononce dans le même sens en affirmant qu'il n'est pas permis d'instituer en même temps deux Califes indépendants l'un de l'autre ; car ceci aboutirait à la possibilité pour le monde musulman de recevoir des ordres contradictoires de ces deux Califes (*Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah* p. 145). Cet inconvénient pourrait être, bien entendu, évité en assignant à chaque Calife un domaine indépendant pour l'exercice de son autorité. Ce que *Al-Taftazâni* entend interdire, ce n'est pas que deux Califes co-existent dans les diverses parties du monde musulman, c'est que les Musulmans doivent obéissance, à la fois, à deux califes agissant séparément. Un auteur a récemment soutenu que les fonctions du Califat peuvent être confiées à un groupe de personnes, non plus séparément, ce qui est interdit, comme nous venons de voir, mais agissant comme un corps unique, une assemblée ou un organisme étatique: Ahmed Sakka, *La Souveraineté dans le droit Public Musulman Sunnite* (Thèse de doctorat, Paris 1917), pp. 30-31 Cf. la décision de la grande Assemblée Nationale d'Angora par laquelle elle assume elle-même désormais les fonctions du Califat dans les limites du territoire turc.

mencé à parler de la possibilité — dans une hypothèse déterminée — de la pluralité de Califes. C'est ainsi qu'on lit dans *Al-Mawâqif* que deux personnes ne sauraient être instituées Califes en même temps dans un territoire peu étendu, mais que, si l'empire devient trop grand pour être gouverné par un seul *Imâm*, la question de la possibilité d'instituer plus d'un Calife est controversée. Plus tard, le glossateur *Al-Fanâri* tranchera la controverse et se prononcera dans le sens de la possibilité d'une pluralité de Califats, au cas où elle est socialement nécessaire (6).

L'idée de nécessité se trouve donc à la base de la conception nouvelle. Mais alors nous ne sommes plus dans le domaine du Califat régulier, qui, lui, doit être unique (7).

§ 2. — *Exclusivité du Califat*
Cas de l'indépendance de quelques pays musulmans par rapport au Gouvernement du Califat

104. — Nous venons de voir que le Califat régulier doit être unique. Nous voulons maintenant examiner s'il doit être exclusif. Voici comment se pose le pro-

(6) Al-Mawaqif, t. 8, p. 353. Dans le même sens *Al-Rawd'ah Al-Nadiyah* cité par Rachid Rida, *Le Califat*, p. 49. Les *Djaroudiyah* (branche des *Zaïdiyah* : secte Chiite) soutiennent la pluralité de Califats, même dans un territoire peu étendu (*Al-Mawâqif*, t. 8, p. 353).

(7) La pluralité de Califats ne serait donc admise que sous un régime irrégulier. Par conséquent, dès que l'état de nécessité disparaît et que l'unité du monde musulman devient possible sous une forme ou sous une autre, il faut régulariser le régime par l'unification du Califat (Cf. Rachid Rida : *Le Califat*, pp. 52-57).

blème. S'il n'est pas possible que l'Islam ait en même temps plus d'un Calife régulier, faut-il que ce Calife unique étende sa *walâya* à tous les pays musulmans, ou est-il permis que quelques-uns de ces pays restent en dehors de son autorité, sans, d'ailleurs, lui disputer le titre de Calife ?

Nous avons sous les yeux deux précédents historiques. Le premier est l'indépendance de la Syrie et de l'Egypte, lors du Califat régulier d'*Ali,* le quatrième Calife. A cette époque, l'Islam avait un Calife unique ; *Mo'awiyah* n'avait pas encore émis des prétentions au Califat ; il s'était contenté de s'établir comme prince indépendant en Syrie, et, plus tard, il avait conquis l'Egypte sur *Ali.* Mais il ne s'agit pas ici de l'indépendance de quelques pays musulmans par rapport au gouvernement du Califat, car *Mo'awiyah* ne reconnaissait pas la légitimité du Califat d'*Ali,* de sorte que le monde musulman, pour lui, restait sans Calife, avant qu'il se fût décidé lui-même à en assumer le titre.

Le deuxième précédent est celui de l'indépendance de l'Espagne, sous les Ommayades, avant que ceux-ci se soient proclamés Califes. Ici, il s'agit, en effet, d'un pays musulman restant indépendant de l'Empire, tout en reconnaissant le titre légitime du Calife Abbaside. Mais nous sommes ici dans le domaine du Califat irrégulier, où l'on admet même la pluralité de Califats, et, à plus forte raison, l'indépendance d'un pays musulman par rapport au gouvernement du Califat. Les relations politiques et religieuses entre celui-ci et le pays indépendant sont régies par les circonstances, puisque nous sommes dans un domaine où les considérations

de fait sont des plus importantes. On ne saurait établir une règle unique pour organiser ces relations (8).

105. — Il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit du Califat régulier. Le Califat d'*Ali* nous fournit un précédent sur la question. Le Calife régulier et unique n'admettait pas qu'une partie de l'empire échappât à son autorité. La guerre qu'il avait engagée, d'abord contre *T'alhah, Al-Zobaïr* et *Aïchah,* ensuite contre les Kharadjites, et enfin contre *Mo'awiyah,* ne pouvait être justifiée, en tant que guerre entre Musulmans, que par le principe que l'autorité du Calife régulier doit avoir des limites territoriales identiques avec les frontières de l'Empire. Le prince musulman qui ne se soumet pas à l'autorité universelle du Calife, est considéré comme un rebelle, contre lequel la guerre est prescrite. Les Musulmans qui se trouvent dans le camp du Calife régulier doivent combattre avec lui ; ceux qui se trouvent dans l'autre camp doivent abandonner le rebelle et joindre le Calife régulier (9).

106. — Celui-ci doit donc avoir une autorité universelle et exclusive. Aucun pays musulman ne doit rester en dehors de cette autorité ; autrement, il serait considéré comme « terre de transgression » (*Dar Al-Baghî*). Mais ici nous devons faire deux réserves : 1° Si l'auto-

(8) Des traités peuvent intervenir entre le pays du Califat et le pays indépendant pour régler leurs relations réciproques ; ex. : le traité entre la Turquie et l'Afghanistan en 1921, avant la suppression du Califat en Turquie ; le plus souvent c'est la coutume qui règle ces relations : ex. La Turquie et la Tunisie avant le protectorat français.

(9) *Al-Ahk. Al-Soult.* pp. 47-50.

rité du Calife doit être universelle pour assurer l'unité de l'Islam, celle-ci doit être comprise avec certaine souplesse. L'unité, sous la forme d'un empire centralisé, n'est pas, croyons-nous, de rigueur. Si l'évolution sociale et politique du monde musulman exige la modification de cette forme, il ne faut pas hésiter à adapter la doctrine aux faits. Ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est le principe de l'unité ; quant à sa forme, c'est une question de circonstances. 2° Ce qu'il faut grouper sous une autorité unique, c'est l'empire musulman, ou, selon la terminologie des docteurs, *la terre de l'Islam.* Or, il arrive quelquefois qu'une minorité musulmane vit en paix au sein d'une autre nation, en dehors de la terre de l'Islam (ex. : les Musulmans en Chine, en Pologne, dans les Balkans, etc.). L'autorité politique du Calife ne doit pas, à notre avis, s'étendre à ces minorités; il serait excessif et irréalisable d'émettre des prétentions pareilles (10).

107. — Il est à peine besoin d'ajouter que l'autorité du Calife doit être indépendante, dans le sens le plus large du mot, de toute influence étrangère. Au-dessus de la souveraineté de la communauté musulmane, au-

(10) Tout au plus on peut affirmer qu'un certain droit de protection doit être exercé par le gouvernement du Califat en faveur de ces minorités pour leur assurer l'égalité avec les autres citoyens de la nation étrangère, droit en harmonie avec le principe de la protection des minorités dans le droit international moderne. Le Calife peut également exercer, sans porter aucun préjudice à la souveraineté des nations étrangères, certaines de ses attributions religieuses qui ne lui confèrent, d'ailleurs, aucune autorité spirituelle véritable. Sur les devoirs des Musulmans résidant dans un pays étranger, voir ABDUR RAHIM : *Muhammadan Jurisprudence,* pp. 59, 397-398.

cune autre autorité supérieure, en dehors de celle du Très-Haut, d'où la souveraineté musulmane elle-même dérive, ne saurait être admise.

En résumé, la *walâya* générale du Calife régulier quant au lieu doit être unique, exclusive et indépendante.

SECTION II

ETENDUE DE LA WALAYA DU CALIFE QUANT AUX PERSONNES

108. — La *walâya* générale du Calife régulier s'étend à tous les Musulmans dans l'Empire. Elle s'étend également à tous les non-Musulmans habitant cet Empire, avec certaines modalités. Considérons successivement ces deux classes de sujets.

§ 1. — *Les Musulmans dans l'Empire*

109. — Sur ceux-ci, la *walâya* du Calife est complète. Ils lui doivent obéissance et assistance dans la limite de la Loi. « Quand le Calife, dit *Al-Mawârdi,* tient la main à l'accomplissement des obligations et à la sauvegarde des droits de la Nation..., il satisfait véritablement à ce que le Très-Haut est en droit d'exiger..., et dès lors la Nation est tenue de remplir deux devoirs à l'égard du Calife : le devoir d'obéissance et le devoir d'assistance, cela tant qu'il ne survient pas en lui une altération d'état. » (11)

(11) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 13-14, trad. Ostrorog, pp. 168-170.

110. — Mais la *walâya* du Calife n'est nullement considérée comme un droit lui appartenant en propre. Elle est instituée dans l'intérêt des Musulmans. En principe, tout Musulman est libre (12). De cette liberté, comme le fait remarquer le Comte Léon Ostrorog (13), découlent deux conséquences fondamentales : l'indépendance de l'homme en ce qui concerne ses semblables (la liberté individuelle) et le libre usage en ce qui concerne les choses.

L'organisation de la liberté individuelle est assurée par la *walâya* du Calife. Cette *walàya* doit permettre à chacun de jouir de sa liberté, sans empiéter sur celle des autres. Quant à l'organisation du libre usage des choses, c'est par l'établissement du droit de propriété qu'elle est assurée.

Le respect de la liberté individuelle et le droit de propriété sont donc deux principes fondamentaux du droit public musulman. Le Calife, en exerçant sa *walâya,* ne doit leur porter aucune atteinte. Le Prophète, dans son discours d'adieu, lors de son dernier pèlerinage, avait tenu à affirmer nettement ces deux principes. « O peuple, disait-il, votre sang, vos biens, votre honneur vous sont inviolables, comme l'est ce jour-ci, dans ce mois-ci, dans cette ville-ci. » (14) Dans le même

(12) *Omar,* le deuxième Calife, a proclamé la liberté de l'homme, onze siècles avant la Révolution Française « N'asservissez pas, disait-il, les hommes, leurs mères les mettent libres au monde ». « A la base du droit politique, fait judicieusement remarquer le Comte Léon Ostrorog, il y a une théorie de la liberté... Les hommes libres ne sauraient se trouver en la puissance d'aucun maître (*Rabb*) autre que Dieu ». (Introd. à *Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 78).

(13) Introd. à *Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 62-81.

discours, il avait proclamé l'égalité complète entre tous les Musulmans (15). Il avait dit : « Les Musulmans sont des frères entre eux. » « Aucun Arabe n'est supérieur à un non-Arabe que par la piété. » « Vous êtes les fils d'Adam et Adam est (créé) de la terre. » Voilà, en termes nets, les principes de liberté, fraternité et égalité, établis dans l'Islam.

111. — La *walâya* du Calife sur les Musulmans ne renferme aucun pouvoir spirituel, bien que le Calife ait des attributions religieuses d'une nature toute différente. Par contre, cette *walâya* ne se cantonne pas uniquement dans le domaine du droit public ; elle s'étend à des matières du droit privé, comme par exemple le mariage et la tutelle.

§ 2. — *Les Non-Musulmans dans l'Empire*

112. — En règle générale, ceux-ci sont régis par le droit musulman, en ce qui concerne leurs affaires temporelles. En dehors de celles-ci, ils sont libres de professer et de pratiquer leur propre religion.

113. — Les docteurs les divisent en deux catégories : les *Dhimmiyoun* (citoyens non-musulmans) et les *Mosta'minoun* (étrangers résidant dans l'Empire).

114. — Les *Dhimmiyoun* doivent payer un impôt spécial, qu'on appelle *Al-Djizyah* (16) et qui remplace, en

(14) Le Prophète fait allusion à la date et au lieu sacrés du pélerinage.

(15) Il avait mis côte à côte le même doigt de chacune de ses deux mains pour montrer que l'égalité est complète.

(16) Pour les règles applicables à cet impôt voir *Al-Ahkam Al-Soultaniyah*, pp. 127-130.

tant que charge fiscale, l'impôt d'*Al-Zakat* (17), qu'ils auraient payé s'ils avaient été Musulmans. En payant cet impôt, ils ont droit à la sécurité et à la protection. La sécurité implique qu'ils ont la permission de pratiquer librement leur religion (18), qu'ils jouissent de tous les droits publics, au même titre que les Musulmans (19); pour le droit privé, ils ont le choix entre la juridiction musulmane et leur propre juridiction (20). La protection leur donne le droit d'être défendus par le gouvernement musulman dans leur personne, leur famille et leur propriété, contre toute transgression à l'intérieur et contre toute attaque à l'extérieur. De leur côté, ils doivent respecter les dispositions d'ordre public, musulman, s'abstenir de toute intervention dans le libre exercice de la religion musulmane, et ne pas aider l'ennemi contre l'armée de l'Islam (21). La violation d'une de ces obligations entraîne la déchéance de leurs droits. Mais il doit leur être permis de quitter la « *terre de l'Islam* » avant de devenir « ennemis ». Cependant, ils le deviennent de plein droit s'ils portent les armes contre les Musulmans (22).

(17) Pour la Zakat, voir plus loin.

(18) (19) (20) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 130.

(21) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 129.

(22) La question de savoir si le fait de ne pas payer la *Djizyah* constitue une violation de leurs obligations, qui justifie la déchéance de leurs droits, soulève une controverse. D'après *Abou Hanifah* ils ne sont pas déchus de leurs droits ; ils doivent seulement être contraints à payer la *Djizyah* comme dans le cas des dettes civiles, à moins qu'ils ne quittent la « *terre de l'Islam* ». D'après d'autres docteurs, ils sont déchus de leurs droits, mais il doit leur être permis de quitter « *la terre de l'Islam* ».

115. — Les *Mosta'minoun*, qui viennent de la « *terre de guerre* » et qui obtiennent un pacte de sécurité, ont droit à être protégés dans leur personne et dans leur propriété. Ils peuvent rester dans la « *terre de l'Islam* » sans payer l'impôt de la *Djizyah*, pendant quatre mois. Ils doivent payer cet impôt, s'ils y restent pendant un an ou plus (23). Ils diffèrent des *Dhimmiyoun* en ce qu'ils n'ont pas droit à être protégés contre les attaques extérieures, à moins qu'ils ne paient l'impôt (24).

Il y a des conditions plus rigoureuses auxquelles les *Dhimmiyoun* peuvent être soumis ; mais elles sont facultatives et sans aucune sanction. Elles ne deviennent obligatoires qu'en vertu d'une stipulation expresse ; la sanction dans ce cas n'est pas la déchéance des droits, mais l'exécution forcée des conditions. *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 129-130.

(23) La question de savoir s'ils doivent payer l'impôt pendant la période entre quatre mois et un an est controversée.

(24) Pour les détails voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 130.

Les règles applicables à la condition des non-musulmans dans l'Empire sont pénétrées d'une conception étrangère au droit moderne. La nationalité dans le droit musulman c'est la religion. Il résulte de cette conception que le non-musulman n'est pas un véritable citoyen. Même les *Dhimmiyoun*, les non-musulmans les mieux traités, sont régis par un système à base contractuelle. Ils ont des droits et des obligations en vertu d'un contrat susceptible d'être rompu, et au cas de rupture de ce contrat ils n'auront plus de droits. De plus, ils ne jouissent pas, même sous ce régime contractuel, d'une égalité parfaite avec les musulmans. Si ces règles pouvaient s'expliquer à une époque où les religions étaient foncièrement hostiles les unes aux autres, elles ne sauraient plus, à notre avis, trouver de justification dans le temps présent. Ces conceptions médiévales sont devenues aussi inadaptables aux sociétés musulmanes d'aujour-

d'hui que le sont, en ce qui concerne les sociétés chrétiennes, les conceptions similaires, quoique plus rigoureusement exprimées, d'où étaient sorties aux XVII et XVIII siècles, en France, les lois contre les protestants et, en Angleterre, les statuts contre les non-conformistes. Une évolution du droit musulman dans ce domaine est indispensable. Nous verrons à la fin de ce travail comment, par une distinction fondamentale entre la partie religieuse et la partie temporelle du droit musulman, on pourrait parvenir à faire de la partie temporelle *le droit commun oriental*, applicable, avec une impartialité parfaite, à tous les citoyens, musulmans ou non.

CHAPITRE II

Exercice de la Walâya par le Calife

116. — Commençons par définir la *walâya*. C'est une puissance, disent les docteurs, exercée sur un tiers, en vertu de laquelle ce tiers doit exécuter les décisions prises, qu'il le veuille ou non (1). Malgré les termes trop absolus de la définition, il ne faut pas croire que la *walâya* se traduise en un pouvoir illimité. Tout le monde est d'accord que cette autorité, qu'elle soit privée (ex. : la *walâya* sur les mineurs) ou publique (ex. : la *walâya* du Calife), est instituée dans l'intérêt des personnes mises sous la puissance du *wâli*. De là découle une conséquence capitale : le *wâli* n'agira valablement que tant qu'il agit dans l'intérêt de son pupille; autrement, ses actes seraient nuls ; en plus, il entraînerait sa propre déchéance de la *walâya* (2).

(1) C'est la définition de la *walâya* transitive. Il y a aussi la *walâya* originaire : puissance de l'homme libre sur lui-même.

(2) *Hidaya* f° 316. *Cf. Ostrorog : Introduction à Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 71-81.

117. — Rectifions donc la définition classique. La *walâya* est une puissance qui doit être exercée dans l'intérêt de son sujet passif. Appliquons ces deux idées, la puissance et sa limite, à la *walâya* générale du Calife, en décrivant, dans une première section, le contenu de cette puissance, et, dans une seconde section, ses limites.

SECTION I

ATTRIBUTIONS DE LA WALAYA DU CALIFE

118. — *Al-Mawârdi* en énumère dix (3). On peut les

(3) « Les intérêts généraux, dit *Al-Mawârdi,* dont il est d'obligation pour le Calife d'assurer la sauvegarde comportent dix matières : la première est le maintien du dogme suivant les principes établis et anciennement arrêtés par l'Accord de la Nation ; s'il surgit quelque fauteur d'hérésie, si quelque fidèle, saisi de doute, s'écarte de la vraie voie, le Calife doit lui développer les preuves, lui manifester la vérité, enfin le punir en lui infligeant tel châtiment que de droit : afin que la Religion soit sauvegardée contre toute atteinte, et la Nation prémunie contre toute erreur. La deuxième est l'exécution des décisions judiciaires et le règlement des contestations : tellement que le sentiment de la justice se généralise, que les forts ne commettent point d'abus, et que les faibles ne soient point maltraités. La troisième est la protection de la vie, de l'honneur et des biens, contre toute agression : de manière que les peuples puissent vivre librement à leur guise, et voyager au loin en sureté contre tout danger pour leurs personnes et pour leurs biens. La quatrième est l'application des dispositions pénales : de manière qu'une sanction maintienne le respect des prohibitions édictées par le Très-Haut et garantisse les Esclaves contre tout attentat et tout acte destructifs de leurs droits. La cinquième est la défense des frontières, tant au moyen de mesures défensives qui préviennent l'agression, qu'au moyen de la force qui la repousse : de manière que les ennemis ne puissent faire des incursions soudaines, jeter le déshonneur sur les femmes, et

répandre le sang des hommes, Musulmans et Confédérés. La sixième est la Guerre-Sainte contre ceux qui s'obstinent à rejeter l'Islam après y avoir été conviés ; cela, jusqu'à ce qu'ils professent l'Islam ou entrent en protection : afin qu'il soit satisfait au droit du Très-Haut de dominer toute religion. La septième est la perception de l'aubaine et des aumônes et la répartition du produit comme le prescrit la Loi, en Naçç ou par *idjtihad* : cela sans peur comme sans violence. La huitième est la fixation du montant de la solde et de ce qui doit être payé par le Trésor, sans prodigalité ni parcimonie ; comme aussi le soin de faire payer en temps dû, sans avance ni retard. La neuvième est la nomination d'hommes sûrs et de bon conseil aux postes de gouvernement et aux charges de finance : afin que l'ordre se trouve maintenu par des gouverneurs capables et les intérêts financiers de l'Etat sauvegardés par des administrateurs intègres. La dixième est l'application personnelle aux affaires, l'attention constamment donnée à la marche des événements, de manière que le Calife puisse en dominer l'ensemble et procéder avec assurance et fermeté au gouvernement de la Nation et à la défense de la Foi. Le Calife ne doit pas se laisser aller à confier absolument à un tiers le soin de gouverner, pour s'adonner lui-même aux plaisirs ou à la dévotion ; car il arrive que l'homme fidèle trahisse ; que l'homme sincère trompe. Au surplus, le Très-Haut a dit : *Dâoûd* ! voilà que nous t'avons fait remplaçant sur la terre. Or donc, sois pour les hommes un juste juge, et ne suis pas les passions ; car elles t'égareraient de la voie de Dieu ! Ainsi le Dieu de louanges ne se contente pas d'un pouvoir exercé par délégation, à l'exclusion de toute action personnelle ; et loin d'excuser l'appel de la passion, le Très-Haut qualifie la passion de cause d'erreur. D'ailleurs ce devoir d'application personnelle qu'imposent à lui spécialement et la religion, et la dignité du Calife dont il est revêtu, est un devoir général de direction ; incombant à tous ceux qui sont choisis comme pasteurs. Le Prophète (sur qui le salut) a dit : chacun de vous est un pasteur et chacun de vous est responsable de son troupeau ». (*Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 12-13, trad. Ostrorog, pp. 161-166).

L'énumération d'*Al-Mawârdi* comprend l'essentiel des attributions de la *walâya* du Calife. Elle est susceptible d'extension ou de compression suivant chaque auteur. C'est ainsi qu'on lit dans *Charh' Al-Fiqh Al-Akbar* (cité par Goldziher : *Le Dogme et la Loi de l'Islam,* pp. 171-172). « A la tête des musulmans il faut nécessairement qu'il y ait quelqu'un qui prenne

classifier en deux catégories principales : attributions religieuses et attributions politiques (4).

soin de l'exécution de leurs lois et du maintien de leurs dispositions, de la défense de leurs frontières, de l'équipement de leurs armées, de la perception de leurs impôts obligatoires, de la répression des violents, des voleurs et des brigands, de la tenue des assemblées cultuelles, du mariage des mineurs, du partage équitable du butin de guerre et d'autres nécessités légales, dont chacun des membres de la communauté ne peut se charger à lui seul ». Pour une autre énumération voir *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, pp. 142-143.

(4) Selon une classification fondamentale, les droits se divisent en droits de Dieu, droits des Esclaves et droits mixtes. (*Al-Talwih*, pp. 151-155). Il nous semble possible de prendre cette classification comme base pour faire la ligne de démarcation entre les attributions religieuses et les attributions politiques. Les droits des Esclaves et les droits mixtes (où le droit de l'Esclave est prédominant) appartiendraient au domaine temporel. Quant aux droits de Dieu et aux autres droits mixtes, où le droit de Dieu est prédominant, ils n'appartiendraient pas tous au domaine religieux. Il y en a qui sont des droits temporels appartenant au domaine du droit public, selon la classification du droit moderne. Les docteurs rangent comme droits de Dieu, non pas seulement les dogmes, les cultes et les rites, mais aussi des matières qui ont rapport à l'intérêt général comme par ex. : les délits et les impôts (*Al-Kharâdj*). « Le droit du Très-Haut, dit le Comte Léon Ostrorog en citant *Kechf*, t. III, pp. 134-135, est ce qui a rapport à l'intérêt général de l'univers, et non pas seulement à l'intérêt particulier d'un individu... comme la prohibition de la fornication, qui est d'intérêt général, puisqu'elle assure la pureté du lignage, le respect de la couche de l'époux et qu'elle empêche que les sabres ne viennent à être mis au clair dans les tribus à l'occasion de querelles surgissant entre les fornicateurs. Et l'on ne rattache les droits de cette nature à Dieu que par respect pour ces droits ; car, en réalité, le Très-Haut est trop au-dessus de toute chose pour qu'on puisse dire qu'une chose est de son intérêt...; donc on ne peut les rattacher à lui que pour faire honneur à ce qui est d'importance majeure, d'utilité extrême, et de si générale vertu, que la totalité des hommes en retire profit... Quant au droit de l'Esclave, c'est ce qui a rapport à un intérêt particulier, comme la prohibition d'user du bien d'autrui « Ostrorog trad. d'*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 242 *in fine*.

§ 1. — *Attributions religieuses*

119. — Avant d'examiner ces attributions, une remarque préalable s'impose. Dans le domaine religieux, il faut se garder de faire une comparaison erronée entre le Catholicisme et l'Islam, la Papauté et le Califat. Le Calife a des attributions religieuses, mais nullement un pouvoir spirituel. Il ne peut ni absoudre ni excommunier. Il ne reçoit aucune confession et ne donne aucune bénédiction. Il n'est ni saint ni infaillible. Il ne peut pas même imposer des dogmes en matière de théologie (5). Ce sont les *Modjtahidoun* qui exposent les dogmes et les développent. Le Calife peut prendre part à la mise au point de ces dogmes et les développer, mais seulement à titre de *Modjtahid*, quand il est *Modjtahid*, et sans aucune priorité sur ses collaborateurs. Les *Modjtahidoun* n'ont pas non plus un pouvoir de domination (6) spirituelle; ils se limitent à un travail d'enseignement et d'élaboration scientifique (7).

(5) Lorsque *Al-Ma'moun* a prétendu imposer aux Musulmans les doctrines *Mo'tazilites*, l'orthodoxie, dirigée par *Ahmad Ibn Hanbal*, a su résister aux prétentions d'un Calife qui dépassait la limite de ses attributions religieuses.

(6) Dans l'Islam seul le Prophète a un pouvoir spirituel, et même il semble qu'il ne se reconnaisse pas un pouvoir aussi étendu que celui reconnu au Pape par le monde catholique. Il se reconnaît incapable d'absoudre même sa propre fille, *Fatimah*. Dans un *hadith* il lui recommande de se rapprocher de Dieu par ses propres efforts, car il ne pourra rien faire pour elle. Ce n'est que plus tard qu'on a reconnu au Prophète, non pas le pouvoir d'absoudre, mais un simple droit d'intercession, d'ailleurs très limité (*Al-Mawâqif*, t. 8, pp. 212-213). Sur la dénégation du pouvoir spirituel du Calife, voir ARNOLD : *The Caliphate*, pp. 189-200.

Par contre, les Chiites reconnaissent à leur *Imâm* un pou-

120. — Dans le domaine religieux, aussi bien que dans le domaine politique, le Calife est avant tout un agent d'exécution. Il veille à l'accomplissement par les Musulmans de certains devoirs religieux qui ont un caractère social prédominant, comme par exemple la dîme (*Al-Zakat*) et le pèlerinage. Pour tous les devoirs qui font appel à la conscience, tels que la foi et la prière (8), il n'a pas à intervenir. Le Musulman est en relation directe et immédiate avec Dieu pour tout ce qui concerne le salut de son âme. L'intervention d'un intermédiaire est une hérésie.

121. — La séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel dans l'Islam est donc toute faite, dès le début (9). Il n'y a pas besoin d'attendre un réformateur pour l'accomplir. S'il est nécessaire d'exercer un effort quelconque, ce n'est pas pour faire la séparation, mais pour dissiper la fausse croyance à la non-séparation, erreur d'autant plus grave qu'elle est exploitée

voir spirituel très étendu. Pour eux, il est infaillible et peut faire des miracles. Quelques sectes vont même jusqu'à lui attribuer des qualités et même une essence divine.

(7) Il n'y a pas dans l'Islam un clergé dans le sens d'une classe religieuse fermée. Il y a des *ulémas* qui se distinguent en fait des profanes par leur connaissance juridique et théologique. Mais à ceux-ci, on ne reconnaît aucun privilège en tant que classe. D'ailleurs tout Musulman peut devenir *'alem* en vertu d'études personnelles accessibles à tout le monde.

(8) Le Calife intervient comme on le verra plus loin dans la direction de la prière en commun. Celle-ci a en effet un caractère social qui justifie cette intervention.

(9) Plus exactement le pouvoir spirituel n'a plus existé dans l'Islam après la disparition du Prophète.

par les despotes, afin de donner à leur autorité absolue une couleur religieuse (10).

122. — Etant donné que les attributions religieuses du Calife n'ont pas la nature d'un pouvoir spirituel, examinons maintenant quelles sont ces attributions. *Al-Mawârdi*, comme la plupart des docteurs, énumère pêle-mêle toutes les attributions du Califat, religieuses et politiques (11).

(10) Cette remarque fournit un argument pour renvoyer dos à dos les deux parties extrémistes qui soutiennent la réunion ou la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel dans l'Islam. A ceux qui veulent suivre l'exemple de l'Europe et séparer les deux pouvoirs, on pourrait répondre que le Calife n'a aucun pouvoir spirituel à séparer de son pouvoir temporel. Aux partisans de la thèse que le Calife doit être le Pontife de l'Islam, le directeur spirituel de la communauté, on répondrait également que, ne l'ayant jamais été dans le passé, il ne peut pas davantage l'être à présent.

Sur l'absence de pouvoir spirituel du Calife, Cf. ARNOLD *The Caliphate*, pp. 14-17. L'orientaliste italien, Guidi, signale l'erreur habituelle des Européens en ce qui concerne le Califat. En analysant un article de Sir Arthur Moor dans le *Times*, il fait la remarque suivante : « Il est superflu de rappeler à nos lecteurs que le Calife n'est pas une autorité spirituelle, mais le plus haut souverain de tous les musulmans. (*Oriente Moderno*, II, 1922, p. 151, note 2.) Cf. aussi p. 587 du même volume de la même revue.

(11) *Ibn Khaldoun* distingue entre les attributions religieuses du Califat et les attributions « royales et sultaniennes ». Cette distinction n'est pas identique à celle que nous nous proposons de faire. C'est ainsi qu'il fait entrer la justice, que nous considérons comme une attribution politique, parmi les attributions religieuses. (*Prolégomènes*, p. 243). Nous prenons comme base pour notre distinction la classification des droits en droits de Dieu et droits de l'Esclave. Mais, si nous distinguons entre les attributions religieuses et les attributions politiques, nous ne voulons pas écarter ces dernières du domaine de l'Islam. Nous entendons rester toujours dans ce domaine qui, on le sait, est à la fois religieux et politique. Le Califat, dans toutes ses

Nous prendrons son énumération comme base, mais en distinguant soigneusement les attributions religieuses des attributions politiques. Il est évident que le maintien des dogmes et la Guerre Sainte, qui appartiennent au domaine des droits de Dieu, comptent parmi ces attributions. La perception et la distribution de l'aubaine et des aumônes y entrent également. Il faut ajouter aussi les autres « piliers » de la religion musulmane : la prière, le jeûne et le pèlerinage. Nous avons ainsi une liste qui comprend l'essentiel des attributions religieuses du Califat. Reprenons-les successivement.

123. — A) *Maintien de la foi.* — C'est le premier devoir religieux du Calife. Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de cette attribution. Il ne s'agit pas d'établir une censure sur la conscience des Musulmans. Le Calife doit simplement maintenir, selon les termes d'*Al-Mawârdi,* les dogmes « suivant les principes établis et anciennement arrêtés par l'Accord de la Nation ». Ce n'est pas lui qui arrête les dogmes. Il se charge simplement de les faire enseigner comme ils sont établis par la Communauté Musulmane, par les *Modjtahidoun.* Il ne peut pas organiser des procédures d'inquisition contre ceux qu'il considère comme hérétiques. L'inquisition n'est pas une institution musulmane. Chacun est libre de professer les dogmes qu'il estime exacts dans

attributions, serait donc régi par le droit musulman. De cette remarque ressortent deux traits caractéristiques de notre institution : réunion des attributions religieuses et politiques, application des principes du droit musulman. Le troisième auquel nous avons déjà fait allusion c'est l'unité de l'Islam.

la limite de la religion, et sans troubler l'ordre public. C'est seulement dans ces deux cas, abandon de la religion et atteinte à l'ordre public, que le Calife peut intervenir pour frapper le coupable « en lui infligeant, comme dit *Al-Mawàrdi,* tel châtiment que de droit ».

Le Calife est donc le chef de l'Eglise orthodoxe dans un sens très restreint. Il veille à l'enseignement des dogmes établis par l'Accord de la Nation et à leur défense par des moyens scientifiques, sans, toutefois, les imposer aux Musulmans, et sans prendre part lui-même, sauf à titre de *Modjtahid,* à leur élaboration.

124. — B) *La Guerre Sainte.* — Il faut distinguer entre la guerre offensive, engagée contre les non-Musulmans qui refusent d'épouser la cause de l'Islam, après avoir été invités à le faire, et la guerre défensive, qui a pour but de repousser les attaques de l'ennemi. Les deux sont légitimes, mais la première est un devoir catégorique de satisfaction (*Fard' Kifayah*), tandis que la seconde est un devoir catégorique individuel (*Fard' Ayni*) (12).

125. — Il va sans dire que la guerre défensive peut facilement se justifier. Le droit international moderne en fait un droit fondamental de l'Etat, en vertu du principe de conservation et de défense légitime.

(12) *Cadr Al-Chari'ah* : *Mokhtaçar Al-Wiqayqh* : Le Caire 1313 de l'hégire, p. 172. La guerre offensive étant un devoir catégorique de satisfaction, ne s'impose pas à tout individu. La guerre défensive, par contre, est un devoir qui incombe individuellement à toute personne capable de combattre. Faut-il en conclure que le service militaire obligatoire, indispensable pour la préparation à l'accomplissement du devoir de la guerre défensive, est lui aussi un devoir catégorique individuel ?

126. — Quant à la guerre offensive pour répandre la religion, elle pourrait choquer le sentiment de la liberté religieuse, principe fermement établi par le droit moderne. Les docteurs musulmans eux-mêmes montrent leur répugnance à l'idée de prendre l'offensive, en établissant que la Guerre Sainte n'est pas bonne pour elle-même, mais pour une autre chose : la cause de la religion (13).

127. — A vrai dire, l'institution a une origine historique. La religion musulmane a commencé, comme toute autre religion, par s'appuyer sur la simple persuasion. Elle s'est limitée, au début, à faire appel à la conscience et à la conviction. Plusieurs versets coraniques affirment, dans les termes les plus nets, qu'il n'y a ni contrainte ni violence dans la religion. L'idée de la Guerre Sainte n'a point existé dans la pensée du Prophète, pendant la plus grande partie de sa carrière apostolique. Ce n'est que postérieurement, lorsqu'il fût obligé de quitter sa ville natale au risque de perdre la vie, que le premier verset concernant la Guerre Sainte fut révélé. Mais, à ce moment-là, l'Islam était au commencement d'une transformation profonde. Il n'était plus une simple religion. Il devenait peu à peu un système à la fois religieux et politique. Il disposait d'une armée ; il était tout naturel qu'on en profitât pour servir la bonne cause (14). Le Prophète a tenu surtout à ce que l'Islam devint la religion unique de l'Arabie. Il

(13) *Charh Al-Talwih*, t. I, pp. 191-192.

(14) L'idée que la Guerre Sainte a été à son heure une nécessité historique, et que les conquêtes arabes ont suivi le cours normal de l'expansion d'une forte nation, a été soutenue par

est certain qu'il avait des visées sur d'autres pays, comme la Perse et la Syrie. Mais a-t-il pensé que la conquête de ces pays à l'Islam était prescrite avec la même rigueur que celle de l'Arabie elle-même ? Pourquoi n'a-t-on toléré en Arabie aucune religion à côté de l'Islam, tandis qu'on s'est contenté ailleurs de soumettre les non-musulmans à un impôt spécial (*Al-Djizyah*) en échange de leur protection et de la garantie de leur liberté religieuse ? Ce qui est certain, c'est que les Compagnons, après la mort du Prophète, ont porté les frontières de l'Islam bien loin au delà de l'Arabie. Ils se sont servi, pour légitimer leurs conquêtes nouvelles, de versets coraniques qui visaient spécialement

MOHAMMED ABDOU : *Risalat Al-Tawhid*, Le Caire 1315 de l'hégire, pp. 121-123.

L'appel à la force semble avoir été, dans l'esprit de l'ancien temps, un moyen irréprochable pour servir une cause qu'on croit bonne. Dans un article remarquable, paru dans la Revue « *Orient et Occident* », sur l'esprit de modernité dans l'Islam, on lit le passage suivant : « Quelle différence existe-t-il, pourrait-on demander, entre la guerre sainte préconisée par le Koran et l'appel à la force contre les hérétiques, appel qui se transmet de siècle en siècle, de Saint-Augustin au Syllabus ? Ecartons une fois de plus les tentatives de parallèle entre le développement d'une doctrine et celui d'une autre. Nous ne voulons connaître que les textes initiaux. Dans l'Ancien Testament, il y a toute une doctrine de la guerre. Le recours à cette législation pour en fortifier le christianisme, ainsi que l'entendait Bossuet, est-il un procédé logique ? Ce serait une question ; elle n'a que faire ici.

Quant au Nouveau Testament, il n'offre pas de doctrine spéciale sur ce point ; il déclare simplement qu'il y aura toujours la guerre parmi nous. Cela même nous suffit. Puisque la guerre est déclarée éternelle, que du moins elle soit sainte ! Or, c'est à quoi visent les règles édictées par le Koran ». CHRISTIAN CHERFILS : *De l'Esprit de Modernité dans l'Islam*. (Extrait de la Revue « *Orient et Occident* », 1923, p. 24).

les infidèles de l'Arabie, notamment les *Qoreïchites.* Néanmoins, au point de vue des traditions classiques du droit musulman, la guerre qu'ils ont engagée était incontestablement légitime. Si les versets qu'ils ont invoqués pour justifier cette guerre avaient originairement une application limitée à l'Arabie, l'extension de cette application aux autres pays a été faite en vertu du « *consensus* », une source du droit musulman.

128. — Quoi qu'il en soit, il résulte des règles admises par les jurisconsultes au sujet de la Guerre Sainte que : 1° La guerre offensive n'est permise que dans un but religieux ; la guerre de conquête, pour la conquête elle-même, est interdite. 2° Même dans un but religieux, la Guerre Sainte n'est prescrite qu'au cas où les Musulmans peuvent l'engager avec succès. 3° Même sous ces deux conditions, la Guerre Sainte est un devoir catégorique de satisfaction, c'est-à-dire qu'il suffit qu'il y soit satisfait par quelques-uns, sans que la charge en incombe à aucun individu en particulier (15). 4° Même dans cette limite, le Calife peut, s'il le trouve utile, ne pas engager la guerre contre les infidèles, en se contentant de conclure des traités de paix (16).

129. — L'idée qui domine l'institution est donc une idée d'opportunité. Pour propager la religion, les Mu-

(15) *Le devoir catégorique de satisfaction* est une conception originale du droit Musulman. Cette conception implique une solidarité entre tous les membres de la Communauté, dont quelques-uns par leur action personnelle peuvent accomplir le devoir qui incombe à la communauté entière et la représenter ainsi dans l'accomplissement de ce devoir.

(16) *Al-Hedayah,* t. 5, pp. 204-205.

sulmans du premier temps ont estimé nécessaire, étant donné l'état de la civilisation, d'entreprendre le « *djihad* » sous la forme de guerre offensive. N'oublions pas que, de l'avis même des jurisconsultes, la guerre n'est pas bonne pour elle-même, mais pour une autre chose. Plus exactement, ce qui est un devoir catégorique, ce n'est pas précisément la Guerre Sainte, — qui est un moyen, — mais c'est la propagation de la religion, qui en est le but. La conclusion s'impose : si, avec le progrès de la civilisation, on trouve d'autres moyens plus efficaces pour répandre la religion, on doit certainement y recourir, à l'exclusion de la guerre. Or, dans notre temps, une religion se répand beaucoup plus efficacement par la persuasion et la conviction, par la propagande des missions religieuses et même commerciales. On en trouve un exemple frappant dans la propagation de l'Islam en Afrique et en Asie. Il ne faut donc pas hésiter, étant donné surtout que l'idée qui domine la Guerre Sainte est une idée d'opportunité, à faire évoluer l'institution et à la transformer, conformément à l'esprit du temps, en une institution pacifique de propagande religieuse (17).

(17) La conversion par force à l'Islam n'est pas admise dans la doctrine classique qui donne au non-musulman le droit de conserver cette qualité en payant la *Djizyah*. C'est un principe incontestable. Il suffira pour le démontrer de rappeler la classification de la *Djihad* donnée par *Ibn-Hazm*. L'auteur fait de la propagande pacifique un degré de *Djihad* supérieure à celui de la guerre. (Ibn Hazm : *Al-Milat wa Al-Nihal*, t. 4, pp. 135-136).

Il faut se garder de croire que l'institution de la Guerre Sainte a mis les musulmans en état de guerre perpétuelle avec les « infidèles ». L'histoire nous enseigne que l'Islam et le

130. — Le Calife doit donc, pour remplir son devoir concernant la *Djihad,* organiser des missions religieuses aux pays non-musulmans et dissiper les erreurs grossières qu'on répand malheureusement, quelquefois de mauvaise foi, contre l'Islam, au moyen d'une propagande énergique.

Dans un seul cas, celui d'une agression armée contre les pays musulmans, il doit prescrire la guerre défensive à tous les Musulmans capables de combattre. Ceux-ci sont tenus, par un devoir catégorique individuel, de répondre à l'appel et de défendre leur patrie.

131. — C) *L'Aumône.* — Nous ne parlons pas ici de toutes les ressources financières du Califat. Nous nous limitons à celles destinées, dans leur perception et leur distribution, à un but religieux. Une des innovations heureuses de la religion musulmane a été de concevoir un système d'aumône obligatoire : aide financière imposée aux riches au profit des pauvres. La dîme (*Al-Zakat*) est un impôt qu'on prélève annuellement sur les meubles pour être distribué à certains destinataires déterminés par la Loi, dans le but de purifier religieusement ces biens (18). Le Calife doit veiller à ce que

Christianisme ont vécu en paix pendant longtemps (cf. les relations amicales entre les Grecs et *Abd Al-Malek* et *Al-Walid,* entre *Haroun Al-Rachid* et Charlemagne ; Muir : *The Caliphate, Rise, Decline and Fall,* pp. 339-346). Déjà du temps d'*Ibn Khaldoun,* la « *Djihad* » dans sa forme primitive n'était qu'un souvenir historique. (*Prolégomènes,* p. 251.)

(18) Le mot *Zakat* signifie littéralement la purification. Dans un verset qoranique on lit « Prenez une aumône de leurs biens pour les purifier ». Les biens imposés sont notamment les produits agricoles, le bétail, l'or et l'argent, et les marchandises. Le taux de l'impôt varie selon le bien imposé entre 2 1/2 % et

tout Musulman paie cet impôt. Il peut le percevoir lui-même et le répartir par l'intermédiaire de ses agents, ou laisser à chacun le soin de le verser directement aux mains de ses destinataires (19).

132. — D) *La Prière et le Jeûne.* — Pour la prière, l'intervention du Calife n'a aucun caractère de domi-

10 %. Les destinataires sont : 1) les indigents dénués de toute ressource ; 2) les pauvres; 3) les agents de perception et de répartition des aumônes; 4) les personnes dont on désire gagner le cœur à la cause de l'Islam; 5) les esclaves, afin de leur faciliter le rachat et l'affranchissement; 6) les débiteurs indigents et, généralement parlant, les personnes qui se sont endettées pour une cause d'intérêt public; 7) les combattants de Guerre Sainte; 8) les voyageurs nécessiteux. Sur la Zakat, voir *Al-Ahk. Al-Soult,* pp. 99-110.

(19) D'après une autre opinion, les musulmans doivent payer la *Zakat* au Calife, qui se charge lui-même de la répartition. En tout cas, le paiement de cet impôt à ses destinataires, soit directement, soit par l'intermédiaire du Calife, est un devoir catégorique individuel. Il atteint même la dignité d'être l'un des cinq « piliers » de l'Islam. Les musulmans qui ne remplissent pas ce devoir de charité doivent être forcés à le faire; s'ils résistent, le Calife peut aller jusqu"à les combattre suivant le précédent d'*Abou-Bakr* dans ses guerres contre les apostats. (*Al-Ahk. Al-Soult,* p. 99.)

A côté de la *Zakat* il y a aussi les prises (*Al-Fay'*) les biens pris sur l'ennemi sans livrer bataille ; le cinquième de ces biens doit être réparti en cinq parts égales : deux pour le Prophète et sa famille (après la mort du Prophète il y a eu controverse sur le destinataire qui prendrait sa part personnelle) ; deux pour les orphelins pauvres et les indigents ; une pour les voyageurs nécessiteux; les quatre autres cinquièmes sont réservés pour les dépenses publiques et les besoins de l'Etat (*Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 111-115); *b*) le butin (*Al-Ghana'em*) : biens de l'ennemi pris après avoir livré bataille ; le cinquième du butin est réparti de la même façon que pour les prises ; les quatre autres cinquièmes sont donnés aux combattants (*Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 123-126); *c*) les *Wakfs* religieux (*Awkaf Khaïriyah*), fondations charitables dans un but religieux.

nation spirituelle. Chaque Musulman peut faire sa prière tout seul, à la mosquée ou chez lui. Cependant, il y a quelques prières qu'on doit faire en commun et qui doivent être présidées par un « *Imâm* » (20). Tout Musulman peut être l'Imâm de la prière. Au début, le Calife considérait comme une grande dignité d'être lui-même l'*imâm* dans la « Mosquée Universelle » (21). Avec le temps, il s'est contenté de déléguer l'*imamat* à d'autres.

133. — Al-Mawârdi divise l'*imâmat* de la prière en trois catégories : *a*) l'*imâmat* des prières quotidiennes (il est facultatif de faire ces prières en commun), le Calife doit le déléguer à un *imâm* déterminé dans chaque mosquée assez importante; *b*) l'*imâmat* de la prière commune des vendredis : il y a une controverse quant à la nécessité par le Calife de déléguer un « *imâm* » ; *c*) l'*imàmat* des autres prières communes : la délégation est facultative (22).

134. — En tout cas, la délégation de l'*imâmat* par le Calife, ou même le fait qu'il préside la prière en personne n'a aucun caractère de domination spirituelle. Il s'agit simplement d'une mesure d'ordre et de régularité. La prière, même en commun, serait valablement

(20) La prière en commun se fait une fois tous les vendredis, dans chacune des deux fêtes principales de l'année, à propos de l'éclipse du soleil et de la lune, et enfin pour prier Dieu de faire tomber la pluie. (*Al-Istisqa'*). Il ne faut pas confondre l'*imâm* de la prière avec l'*imam* dans le sens de Calife.

(21) *Ibn Khaldoun,* pp. 243-244. La Mosquée Universelle est la mosquée principale au siège du Califat.

(22) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 86-93.

faite sans le Calife ou son délégué ; les Musulmans pourraient choisir parmi eux leur « *imâm* ». Le véritable rôle du Calife, c'est de veiller à ce que les Musulmans ne soient pas privés des *imâms* réguliers et permanents pour présider leurs prières ; il doit également pourvoir à l'entretien des mosquées (23).

135. — Pour le jeûne, le Calife n'a pas à intervenir. C'est une affaire de conscience entre l'homme et Dieu. Cependant, on peut concevoir son intervention par l'intermédiaire du juge, pour punir ceux qui violent les règles du jeûne en public, et pour annoncer au monde musulman à quel moment commence et finit la période du jeûne (le mois et les journées), en se conformant aux règles établies dans cette matière.

136. — E) *Le Pèlerinage.* — Le Calife désigne des *Walis* pour diriger les pèlerins et pour veiller à leur sécurité dans leur voyage à la Mecque. Ces *walis* n'ont aucun caractère religieux (24). A côté d'eux, il désigne

(23) Il est d'usage de prier pour le Calife à la tribune de la mosquée dans le discours du vendredi. Le premier qui a inauguré cette habitude a été *Ibn Abbâs*, le *wâli* de Baçra pendant le Califat de son cousin *Ali* (Cf. *Ibn Khaldoun*, pp. 300-301). Muir, *The Caliphate*, pp. 37-39, 192.

Le Calife peut également nommer dans les grandes mosquées des *Moftis*, savants religieux, à la lumière desquels les musulmans peuvent avoir recours. Ces savants n'ont pas de juridiction propre comme les juges ; ils sont des simples conseillers (Cf. *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 167-168, *Ibn Khaldoun*, p. 244). En Egypte le Gouvernement nomme un Mofti principal pour lui servir de conseiller dans toutes les affaires qui touchent à la religion.

(24) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 93-95. Le gouvernement Egyptien a l'habitude de désigner chaque année un « *amir* » pour faire transporter le *Tapis* (*Al-Koswah*) annuel à la Mecque.

également un *Wali* pour diriger le pèlerinage pendant les sept jours fixés pour accomplir les rites nécessaires. Cette *walâya* a un caractère religieux, mais non pas de direction spirituelle (25).

137. — En parcourant ces attributions religieuses, on a pu constater que le Calife n'est en somme qu'un agent d'exécution, sans aucun pouvoir de domination spirituelle.

§ 2. — *Attributions politiques*

138. — Ces attributions sont également régies par le droit musulman. Mais la partie temporelle de ce droit diffère essentiellement de sa partie religieuse. Tandis que cette dernière est presque immuable, étant donné que la religion musulmane a pris sa forme définitive avec la mort du Prophète, la première est d'une nature nécessairement souple. Il s'agit, en effet, de questions sociales et politiques en évolution continue ; de là la nécessité d'adapter le droit aux faits. Aussi verrons-nous que les règles du droit musulman qui régissent ce domaine se sont rapidement transformées. Quelques-unes même ont été empruntées à des civilisations étrangères (notamment aux civilisations persane et grecque), avec lesquelles l'Islam est entré en contact par la conquête. Dans l'Islam primitif lui-même, comme nous le verrons dans la partie historique de cette étude, les règles concernant la vie politique de la Communauté

(25) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 95-98.

Musulmane se sont déjà très sensiblement adaptées aux circonstances (26).

Il n'est pas dans notre intention de faire ici un exposé d'ensemble du droit administratif musulman. Nous allons seulement définir les traits essentiels des attributions politiques du Califat.

139. — Suivons la liste de ces attributions donnée par *Al-Mawârdi,* en ne retenant que les attributions qui ne sont pas déjà rangées dans le domaine religieux. D'après cet auteur, le Calife est chargé d'assurer la justice (N°s 2 et 4), la sécurité (N° 3), la défense des frontières (N° 5), la gestion financière (N° 8), la nomination des fonctionnaires (N° 9), et enfin l'administration personnelle (N° 10).

Pour emprunter le langage du droit public moderne, le Calife est le chef des pouvoirs exécutif et judiciaire.

1. — *Pouvoir exécutif*

140. — C'est au pouvoir exécutif, tel que le définit le droit constitutionnel moderne, que se rattachent la plupart des attributions politiques du Calife : l'assurance de la sécurité intérieure et extérieure, l'administration de l'empire et la gestion financière.

(26) N'est-il pas évident que les règles du droit musulman, concernant la vie économique et établies en vue d'un régime agricole (cf. l'impôt par exemple) doivent évoluer avec la transformation de ce régime agricole en un régime commercial et industriel ? Ceci est également vrai pour la vie administrative devenue de nos jours plus compliquée à raison des exigences de notre civilisation. On peut en dire autant de l'organisation judiciaire, de l'armée, de la police, etc., etc...

141. — A) *Sécurité intérieure et extérieure.* — Le Calife remplit cette double fonction au moyen d'une police et d'une armée.

Les Musulmans connaissent la police sous le nom de *Chort'ah.* Elle avait, au début, une compétence judiciaire très large, qui venait compléter celle des juges en matière criminelle. Plus tard, elle s'est limitée à la mise en accusation, à raison des délits, et à l'exécution des pénalités : compétence analogue à celle du ministère public de nos jours ([27]).

142. — Quant à l'armée, tous les Arabes capables de combattre étaient, au début de l'Islam, des soldats. Plus tard, une armée professionnelle a été recrutée. Le Calife est le chef de l'armée. Il peut la commander en personne ou lui désigner des généraux pour en prendre le commandement. C'est lui qui déclare la guerre et conclut les traités. Il peut déléguer ce pouvoir à d'autres, par exemple : aux gouverneurs des provinces et aux commandants de l'armée. Il a également le commandement de la flotte de l'empire ([28]).

L'armée et la flotte sont au service du Calife pour défendre les frontières et repousser les attaques de l'ennemi. Il doit combattre aussi les apostats ([29]), les insurgés (*Ahl-Al-Baghi*) ([30]) et les brigands (*Qotta'Al-t'ariq*) ([31]).

(27) Sur cette question, voir *Ibn Khaldoun,* pp. 247, 279-280.
(28) *Ibn Khaldoun,* pp. 280-285.
(29) *Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 44-47.
(30) *Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 47-50.
(31) *Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 50-53.

143. — B) *Administration.* — C'est l'affaire quotidienne du Calife. Il se sert pour l'accomplissement de cette fonction, d'agents divers (32). L'administration bureaucratique a commencé de bonne heure dans le gouvernement du Califat (33). On a rédigé les actes

(32) Les agents du Calife sont ou des agents religieux (ex. les *imâms* de la prière, les *walis* de pélerinage, les agents chargés de la perception et de la distribution de l'aumône, etc. ; ou des agents politiques ex. les chefs de la police, les généraux de l'armée, les agents de fisc, les juges et les magistrats en général, les agents administratifs proprement dits, comme les gouverneurs de provinces et les vizirs). Les agents politiques sont devenus de plus en plus nombreux et variés avec la complication croissante des rouages administratifs du gouvernement islamique. *Al-Mawârdi* les divise en quatre catégories : 1) ceux dont la *walâya* est générale dans tout l'empire (ex. les vizirs); 2) ceux dont la *walâya* est générale dans une circonscription déterminée (ex. les gouverneurs des provinces); 3) ceux dont la *walâya* est spéciale dans la généralité des provinces (ex. le Juge des juges); 4) ceux dont la *walâya* est spéciale à une circonscription déterminée (ex. le juge d'une province, le commandant des troupes) (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 17). « Ces *walâyas* dérivées sont considérées en certains cas, comme investissant directement les titulaires d'une fraction de l'autorité immanente de la Nation, tellement que, le Calife venant à décéder, ou à subir la déchéance, ils demeurent néanmoins investis de leur *walâya* ».

(*Echbâh,* t. I, p. 378, cité par Oostrorog : *Al-Ahk. Al-Soult.*, (traduction), p. 194, n° 1, *in fine*).

Le Calife doit nommer ses agents d'une façon impartiale en considérant uniquement leur aptitude. Le Prophète a dit : « Celui qui confie un poste à un homme, alors que parmi ses sujets il existe quelqu'un de plus apte à le remplir, trahit Dieu, son Messager et la Communauté Musulmane ».

(33) On impute son origine à *Omar,* le deuxième Calife, selon les uns sur le conseil de *Khaled Ibn Al-Walid,* pour enregistrer les recettes et les dépenses du Trésor Public, selon les autres sur le conseil d'*Al-Hormozan,* un Persan, pour contrôler la présence des soldats dans l'Armée. (*Ibn Khaldoun,* p. 271) (*Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 175-176).

d'abord en langue étrangère (notamment en grec et en persan). Plus tard, dans le Califat d'*Abd Al-Malek*, l'arabe est devenu la langue officielle. Le bureau a été divisé en quatre départements, pour l'armée, les affaires administratives, le personnel et les finances (34). La poste a été organisée dans tout l'empire. Le maître des postes, dans chaque province, a occupé une situation administrative importante, d'autant plus qu'il était chargé d'informer secrètement le Calife de tout ce qui se passait dans la province concernant les affaires et le personnel (35).

144. — Nous n'entrons pas ici dans les détails de l'administration, qui n'appartiennent qu'indirectement à notre sujet. Il nous suffit de parler rapidement de deux catégories d'agents administratifs, les plus importantes entre toutes, celles des ministres (*vizirs*) et des gouverneurs de provinces.

(34) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 175-192) (*Ibn Khaldoun*, pp. 270-279).

(35) Avec l'évolution du Califat d'une institution simple et démocratique à une monarchie pompeuse et despotique, le Calife a placé un agent qu'on a appelé le *Hadjeb* à sa porte pour servir d'intermédiaire entre lui et ceux qui demandent un accès. Le poste de *Hadjeb* a grandi avec le temps. Il est devenu, pendant le second Califat des Ommayades en Espagne, plus important que ceux des ministres, ceux-ci n'ayant d'accès au Calife que par son intermédiaire. (*Ibn Khaldoun*, pp. 267-270). Sur d'autres innovations ayant pour but d'accentuer la splendeur du Califat, voir *Ibn Khaldoun*, pp. 286-301). On a tenté également de créer une noblesse dans l'Islam en instituant ce qu'on a appelé *Niqabat Al-Chorafa'* (le maréchalat de la noblesse) pour surveiller les descendants de la famille du Prophète et pour tenir les registres des naissances et des morts de cette classe (*Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 82-86).

145. — Le poste de ministre n'a pas été reconnu officiellement pendant le Califat régulier des quatre premiers Califes, bien qu'il ait existé en fait. *Abou Bakr* a eu *Omar* comme ministre ou conseiller. *Omar* a eu comme ministres les Compagnons prééminents, notamment *Ali* et *Otsman* (36). C'est avec la dynastie des Ommayades que le titre de « *vizir* » apparaît (37). Le poste prend une importance considérable avec les Abbasides, qui ont emprunté à la Perse les traditions relatives à cette institution. Pendant la seconde moitié du règne de cette dynastie, le « *vizir* » prend un rôle de premier plan. Il usurpe le pouvoir du Calife, d'où l'institution du « *vizirat de délégation* ». Les Ommayades en Espagne ont créé différents ministères, pour les finances, la correspondance, les réclamations (justice), les frontières (guerre). A la tête de ces ministères, il y a eu le *Hadjeb* comme premier ministre et comme intermédiaire entre le Calife et ses collègues (38).

146. — Au point de vue juridique, le ministère (*vézirat*) est de deux sortes : vézirat de délégation et vézirat d'exécution. « Il y a Vézirat de délégation, dit *Al-Mawârdi*, quand le Calife se choisit un Vizir et lui délègue ses pouvoirs, de telle manière que ce ministre ait compétence pour diriger les affaires suivant sa propre appréciation et les conclure d'après l'opinion qu'il s'en est formée... Les conditions de capacité exigibles lors de la collation d'un Vézirat de cette nature sont les

(36) *Ibn Khaldoun*, p. 263.
(37) *Ibn Khaldoun*, p. 264.
(38) *Ibn Khaldoun*, p. 266.

conditions mêmes de capacité au Califat, sous la réserve du lignage seul. Le Vézir de délégation doit même accomplir une condition de capacité en plus de celles qui sont exigées des candidats au Califat. C'est à savoir qu'il possède dans les deux matières de la guerre et des finances, qui rentrent dans les limites de ses attributions, la connaissance des détails de ces deux branches de l'admnistration, avec la capacité spéciale qu'en donne la pratique ; car il devra agir tantôt personnellement, et tantôt par l'entremise de mandataires ; or, il ne saurait ni choisir des hommes capables comme mandataires, s'il n'était lui-même capable, ni agir en personne, s'il manquait de capacité (39).

Le vézirat de délégation est un contrat entre le Calife et le Vézir, dont les termes doivent viser formellement la généralité du pouvoir et sa délégation. Le Vézir peut rendre la justice lui-même, ou nommer des juges, de même que cela est permis au Calife. Il statue en redressement des torts (*Al--Maz'alem*). Il dirige la Guerre Sainte ou y commet un délégué. Il assure l'exécution des mesures administratives qu'il a conçues. « En général, dit *Al-Mawârdi,* tout ce que le Calife peut valablement faire, le Vézir le peut faire valablement, si ce n'est trois choses :

La première est de désigner un successeur ; car le Calife peut désigner comme successeur qui bon lui semble, et le Vézir ne le peut pas ; la seconde est de résigner ses fonctions, car le Calife peut se faire relever de ses fonctions par la Nation, et le Vézir ne le

(39) *Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 18 (trad. d'Ostrorog) pp. 197-199.

peut pas ; la troisième, enfin, est de révoquer un fonctionnaire nommé par le Calife ; le Calife, par contre, ayant tout droit de révoquer les fonctionnaires nommés par le Vézir. » (40).

147. — Quant au Vézirat d'exécution il est moins important. Le Vézir est un simple intermédiaire entre le Calife et ses sujets. Il exécute les ordres que lui donne le Calife sans en prendre lui-même l'initiative. « Le vézirat d'exécution, dit *Al-Mawàrdi*, ne comporte point de collation formelle ; la simple autorisation du Calife y est nécessaire et suffisante. De même ce vézirat n'exige comme condition de capacité, ni la liberté, ni la science. Car le vézir d'exécution ne peut de sa propre autorité, ni exercer une *walâyâ*, ni investir d'une *walâya* d'autres personnes ; or, c'est dans cette double hypothèse qu'est exigée la condition de liberté ; de même, il ne lui est pas permis de rendre la justice et c'est dans l'hypothèse de l'exercice d'une *walâya* de judicature qu'est exigée la condition de science. Les fonctions de ce vézir se bornent proprement à remplir deux rôles : celui d'un agent

(40) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 20 (trad. Ostrorog, pp. 209-210). Sur le cas où une opposition de vue surgit entre le Calife et son Vézir, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 20-21. En tout cas, le Vézir doit exposer au Calife les mesures administratives auxquelles il procède ; de son côté, le Calife doit considérer attentivement les agissements du Vézir et la manière dont il dirige les affaires, afin de se mettre à même de maintenir les mesures heureuses et justes et de révoquer les autres ; car c'est au Calife qu'a été confié le gouvernement de la Nation, et sur ses vigilants efforts qu'il repose ». (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 20, trad. Ostrorog, pp. 208-209).

de transmission devers le Calife, et celui d'un agent de transmission de la part du Calife » (41).

(41) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 21, trad. Ostrorog, p. 214. Le Vézir d'exécution peut être un non- musulman parmi les *Ahl Al-Dhimmah* (les gens de protection, les citoyens non-musulmans de l'empire), encore qu'il ne soit pas permis d'y choisir un Vézir de délégation ». La différence, dit *Al-Mawârdi,* qui sépare à cet égard les deux vézirats est une conséquence de la différence qui les sépare au point de vue de la compétence. Cette différence est quadruple. Premièrement, le Vézir de délégation peut rendre la justice et statuer en redressement des torts : le Vézir d'exécution ne le peut pas ; deuxièmement, le Vézir de délégation peut, de sa seule autorité, nommer des fonctionnaires investis d'une *walâya* : le vézir d'exécution ne le peut pas ; troisièmement, le Vézir de délégation peut, de sa seule autorité, mettre des armées en campagne et diriger les opérations militaires : le vézir d'exécution ne le peut pas ; quatrièmement, le vézir de délégation peut administrer les biens du Trésor Public, percevant et dépensant ce que de droit : le vézir d'exécution ne le peut pas. Pour la raison de cette quadruple différence de compétence, il existe entre ces deux vézirats une quadruple différence de capacité. Premièrement, la liberté constitue une condition de capacité en matière de vézirat de délégation; elle n'en constitue point une en matière de vézirat d'exécution ; deuxièmement, l'islamisme constitue une condition de capacité en matière de vézirat de délégation ; il n'en constitue point une en matière de vézirat d'exécution ; troisièmement, la science de la Loi constitue une condition de capacité en matière de vézirat de délégation ; elle n'en constitue point une en matière de vézirat d'exécution ; quatrièmement, la connaissance des choses de la guerre et des matières administratives financières constitue une condition de capacité en matière de vézirat de délégation ; elle n'en constitue point une en matière de vézirat d'exécution. Ainsi ces deux vézirats comportent une quadruple différence, au point de vue des conditions de capacité, et une quadruple différence au point de vue de la compétence : pour tout le reste, ces deux fonctions sont égales, tant au point de vue de la compétence, qu'au point de vue des conditions de capacité » (*Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 22-23, trad. Ostrorog, pp. 219-221). Pour le cas où le Calife désigne plusieurs vézirs de délégation ou d'exécution, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 23-24. Pour la possibilité par le Gouverneur d'usurpation de désigner un vézir de délégation ou d'exécution, dans sa province, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 24.

Les gouverneurs des provinces sont aussi de deux sortes : gouverneurs généraux et gouverneurs spéciaux. Les premiers peuvent être des gouverneurs par désignation, en vertu d'un libre choix de la part du Calife, ou des gouverneurs par usurpation dont la désignation s'impose au Calife.

Les pouvoirs des gouverneurs spéciaux « sont limités au commandement de l'armée, au gouvernement des sujets, à la défense du territoire et à la sauvegarde de la vie, de l'honneur et des biens à l'exclusion du droit d'intervenir, soit dans l'administration de la justice, soit dans la perception des taxes et des aumônes » (42). Les conditions de capacité pour ce gouvernorat sont les mêmes que celles du vézirat d'exécution, plus deux : l'islamisme et la liberté (43).

Le gouverneur général par désignation a les attributions suivantes : 1° l'organisation de la force armée et la fixation du montant de la solde ; 2° l'administration de la justice ; 3° la perception du *Kharadj* et des aumônes ; 4° la défense de la Foi ; 5° l'application des dispositions pénales ; 6° la direction des prières en commun ; 7° la prise des mesures nécessaires pour faciliter le pèlerinage en assurant la sécurité des pèlerins ; 8° l'entreprise de la Guerre Sainte si sa province confine au territoire ennemi (44). Les conditions de capacité pour

(42) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 26, Ostrorog, p. 240; pour d'autres compétences. *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 26-27.

(43) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 27.

(44) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 24-25.

être gouverneur général par désignation sont les mêmes que celles de Vézir de délégation (45).

Quant au gouverneur par usurpation, les dispositions légales qui le concernent trahissent le souci des jurisconsultes de légaliser une situation de fait inévitable. Voici ce que dit *Al-Mawârdi* à ce propos : « Il y a commanderie par usurpation quand une personne s'empare de certaines provinces par la force et que le Calife lui en défère la commanderie avec le mandat de les administrer et gouverner. Dans ce cas, le commandeur, par le fait de la mainmise, se trouve jouir de pleins pouvoirs en matière d'administration et de gouvernement, et le Calife, par le fait de l'investiture, donne à ce pouvoir un caractère légal, tellement que l'état de choses se transforme de vicieux en valide et de défendu en permis. Assurément, ce mode d'investiture s'écarte, tant au point de vue des conditions de capacité qu'au point de vue de la portée, des règles régissant la collation de droit commun ; mais il faut prendre en considération qu'il assure la sauvegarde de principes juridiques et religieux qu'on ne saurait laisser ni transgresser et violer, ni vicier et affaiblir ; il faut donc tenir pour licites, en cette investiture d'usurpation et contrainte, telles choses qu'on ne tolérerait point s'il s'agissait d'une investiture de désignation et libre choix, la distinction

(45) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 25. Sur la façon dont ce gouvernorat peut être conféré et révoqué, *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 25. « Quand le gouverneur tient sa nomination du Calife, il ne se trouve pas révoqué par le fait du décès du Prince; mais quand il tient sa nomination du Vézir, il se trouve révoqué par le fait du décès de ce ministre. (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 26.)

s'imposant entre ce que comporte la puissance et ce que comporte la faiblesse » (46).

Le gouverneur par usurpation doit reconnaître l'autorité du Calife et assurer un mode régulier de perception des impôts et d'application des dispositions pénales; il doit également gouverner suivant la Loi (47). Le Calife, de son côté, doit reconnaître le gouvernorat de l'usurpateur, si celui-ci remplit les conditons de capacité exigibles en matière d'investiture sur libre choix. Dans le cas contraire, « il est permis au Calife de lui donner une investiture nominale, afin de l'inciter à la soumission, et de faire cesser l'état de résistance et de lutte ; mais la validité en matière religieuse (48) et temporelle des pouvoirs du commandeur ainsi investi est subordonnée à la désignation par le Calife, pour l'exercice de ces pouvoirs, d'un délégué du commandeur remplissant les conditions de capacité afin que ces conditions se retrouvent au moins chez celui qui lui a été adjoint en qualité de délégué, et que, de cette manière, il soit suppléé au défaut de ces conditions en sa propre personne.

(46) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 27-28, trad. Ostrorog, pp. 248. Juridiquement parlant, les gouverneurs qui se rendent indépendants doivent être traités comme des insurgés (*Boghât*); le Calife régulier peut, et doit, les combattre par la force armée. Mais, comme il est impuissant, il se trouve obligé de légaliser cette situation irrégulière suivant le principe que « la nécessité rend permis ce qui est défendu » : principe d'une large application dans le domaine du Califat irrégulier.

(47) *Al-Mawârdi* parle de sept devoirs qui incombent au gouverneur par usurpation et au Calife en même temps. (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 28).

(48) Nous avons mis le mot « religieuse » à la place du mot « spirituelle » dans la traduction du Comte Léon Ostrorog.

Dans ce cas, l'usurpateur est commandeur en titre, et le délégué exerce les pouvoirs de la fonction. Ce procédé est permis, encore qu'il soit contraire aux principes, et cela pour deux raisons : la première, c'est que les conditions de capacité qui seraient exigibles en temps de puissance, la nécessité les écarte ; la seconde, c'est que lorsqu'on craint qu'une affaire d'intérêt public ne soit d'un accomplissement trop laborieux, on allège les conditions qu'elle exigerait en qualité de simple affaire d'intérêt privé. » (49).

148. — C) *Gestion financière.* — Le Calife est le gardien des biens publics. Il en est responsable comme le *wali* et le *waci* qui ont la garde des biens d'autrui. *Omar,* le deuxième Calife, formule nettement ce principe. « En vérité, a-t-il dit, je me considère par rapport aux biens du Très-Haut, comme le *wali* d'un orphelin. » (50)

En dehors des ressources destinées à un but religieux ou humanitaire (l'aumône) le Calife dispose des ressources affectées aux besoins de l'administration. Elles consistent notamment dans des impôts et des prises de guerre (51).

(49) *Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 28, trad. Ostrorog, pp. 252-253. On a dû constater que le vézir et le gouverneur ne sont pas seulement des agents politiques; ils sont aussi des agents religieux.

(50) *Echbâh,* t. 1, p. 157, cité par Ostrorog, trad. d'*Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 164, N° 7, *in fine.* Pour une application pratique de ce principe par *Omar* lui-même voir *Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 114.

(51) L'impôt est ou réel ou personnel. L'impôt réel sur les musulmans atteint le taux de 10 % de la récolte; il est compris dans la *Zakat* et destiné au même but. L'impôt réel sur les non-musulmans est perçu sur la terre; les Musulmans se trouvent

Quand le Calife perçoit les revenus, il doit fixer le montant de la solde et des dépenses publiques en général « sans parcimonie ni prodigalité » (52).

Il doit également avoir le soin de faire payer en temps dû sans avance ni retard.

149. — En ce qui concerne la vie économique en général, on trouve dans le droit musulman un ensemble de règles élaborées pour régir ce domaine. C'est ainsi qu'il y a un régime des eaux (53), un régime de pâturage (54), un régime de concession (55), un régime mo-

dans certaines hypothèses soumis à cet impôt qu'on appelle *Al-Kharadj*. Sur les règles du *Karadj*, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 131-132. L'impôt personnel qui est perçu sur les non-musulmans est la *Djizyah*. Quant aux prises de la guerre nous avons déjà vu que les 4/5 en sont réservés aux besoins de l'administration.

(52) Le Calife a-t-il le droit d'utiliser les biens publics pour son propre entretien ? *Abou-Bakr*, au début, gagnait sa vie dans le commerce. Quand il a constaté que les affaires publiques ne lui laissaient pas le temps de s'en occuper, le Calife scrupuleux a demandé conseil aux Compagnons. *Omar* a fait valoir qu'il avait le droit de prendre sur le *Baït Al-Mal* (Trésor Public) avec modération ce qui était nécessaire à son propre entretien et à celui de sa famille. Dès lors ce précédent est devenu la loi sur la matière, loi monstrueusement violée, bien entendu, pendant le Califat irrégulier. L'orientaliste A. Von Kremer a pu déterminer les revenus annuels des Califes Abbassides à trois époques de leur histoire : 1° de 775 à 786, le trésor encaisse 411 millions de *dirhems* (le dirhem correspond à peu près au franc-or) ; 2° de 819 à 836, 371 millions; 3° de 836 à 851, 293 millions. (Cf. HUART, *Histoire des Arabes*, t. 1, p. 372. Paris, 1912; Ed. MONTET, *l'Islam*, p. 40, Paris, 1923).

(53) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 160-164.

(54) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 164-166.

(55) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 168-175.

nétaire (56), etc., etc. Il nous suffit de faire remarquer que le droit musulman n'a pas encore sensiblement franchi l'étape agricole pour arriver à l'étape commerciale et à l'étape industrielle.

2. — *Pouvoir judiciaire*

150. — Le Calife peut administrer la justice personnellement. Le Vézir de délégation et le gouverneur général ont également la même prérogative.

A l'origine, le Prophète administrait la justice lui-même, bien qu'il eut nommé des juges dans certains endroits de l'Arabie. Son exemple fut suivi par les quatre premiers Califes qui ont, néanmoins, pratiqué plus largement la prérogative de nommer des juges pour se débarrasser d'une partie de leur charge, devenue de plus en plus lourde (57).

Avec le temps, la situation du juge est devenue en fait un office permanent, bien qu'en droit elle ait continué à dépendre entièrement du Calife. Néanmoins les jurisconsultes admettent que, même en théorie, le juge exerce sa juridiction, non pas en vertu de la *walâya* du Calife,

(56) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 138-141. IBN KHALDOUN, pp. 250-290, 294. MUIR, *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, pp. 339-340.

(57) Les Califes ont pris l'habitude de respecter l'indépendance des juges. C'est ainsi qu'on raconte, qu'*Omar*, le deuxième Calife, a refusé d'annuler une sentence judiciaire rendue par le juge *Abou-Al-Darda'*, bien que cette sentence ait été contraire à son propre avis. *Ali*, le quatrième Calife, a accepté de plaider sa propre cause, devant la justice, contre un adversaire non-musulman. Signalons comme un document fondamental sur la justice les directives données par *Omar* à *Abou-Mousa Al-Ach'ari*, le juge d'Al-Koufah (IBN KHALDOUN, p. 245).

mais en vertu de celle de tous les musulmans (58). Pendant le Califat Abbaside, le pouvoir judiciaire a été aux mains du Juge des juges dans la capitale, et des juges délégués dans les provinces.

Passons rapidement sur la nomination et la révocation des juges et sur leurs fonctions.

151. — A) *Nomination et Révocation du Juge.* — La *walâya* de la justice, comme toute autre *walâya* publique, se trouve conférée en vertu d'un contrat dont les termes peuvent être exprimés oralement ou par écrit (59). Les conditions de capacité pour être juge sont au nombre de sept (60) : la majorité (puberté), l'esprit sain (61), la liberté, l'islamisme (62), la justice (*'adalah*), la science (63) et la santé de l'ouïe et de la vue (64).

Le Calife, le Vézir de délégation et le gouverneur gé-

(58) Al-Kassani, *Al-Bada'e*, t. 7, p. 16.

(59) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 56-57.

(60) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 53-55.

(61) Il ne faut pas seulement avoir un degré d'intelligence suffisant pour être juridiquement responsable; il faut aussi avoir la perspicacité d'esprit nécessaire pour rendre la justice d'une façon satisfaisante: *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 53.

(62) *Abou-Hanifah* est d'avis qu'un non-musulman peut valablement rendre la justice à ses coréligionnaires : *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 54.

(63) Le degré de l'*idjtihâd* n'est pas nécessaire d'après *Abou-Hanifah.*

(64) La femme peut être juge selon *Abou-Hanifah*, sauf dans les questions où son témoignage ne peut pas être valablement reçu (certaines peines : *Houdoud* et la peine capitale : *qiçaça*). *Tabari* admet qu'elle puisse être juge sans restriction. *Chafi'i* est d'avis qu'elle ne peut nullement l'être (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 53).

néral peuvent nommer (65) les juges et les révoquer. Le juge lui-même peut résigner ses fonctions (66). Il ne se trouve pas révoqué du fait que la magistrature du Calife prend fin (67).

152. — B) *Fonction du juge.* — Le juge a des fonctions judiciaires proprement dites et des fonctions quasi-judiciaires.

Les premières englobent la justice civile et la justice pénale. De plus, le juge assure l'exécution des sentences judiciaires, nomme ses délégués (68) et son personnel et prend des mesures pour s'assurer que les témoins remplissent les conditions légales. Sa juridiction peut être limitée quant au lieu, quant au temps, quant aux personnes et quant à l'objet (69). Il doit observer, en rendant la justice, l'impartialité parfaite. Il ne doit pas accepter de cadeaux ni des litigants ni du personnel (70).

Comme fonctions quasi-judiciaires, le juge exerce une certaine compétence en ce qui concerne les incapa-

(65) Ils ne seraient pas dépourvus, en dépit de la nomination de juges, du pouvoir d'administrer personnellement la justice. (*Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 57-58).

(66) Il est préférable, dit *Al-Mawârdi*, que la révocation du juge et sa résignation soient accompagnées par une cause valable. *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 58.

(67) Sur la possibilité de l'élection du juge par le peuple au cas où il n'y a pas de Calife, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 63-64.

(68) Le juge d'une province, par exemple, nomme dans les principales villes des juges délégués qui relèvent directement de lui.

(69) *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 60-62. Pour le cas où plusieurs juges sont nommés dans le même endroit, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 61.

(70) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 63.

bles, le mariage, les biens constitués en waqf, l'exécution des testaments et l'interdiction des prodigues (71).

SECTION II

Limites de la Walaya du Calife

153. — Le Calife se trouve limité dans l'exercice de sa *walâya* par deux principes fondamentaux : 1° Il ne doit pas violer la Loi ; autrement il commettrait, pour employer un terme de droit public moderne, un excès du pouvoir ; 2° même dans la limite de la loi, il doit exercer sa *walâya* dans l'intérêt des musulmans ; un acte qui n'aurait pas pour but cet intérêt serait un acte abusif ; le Calife, en le faisant, commettrait pour employer un autre terme du droit moderne, un abus de pouvoir.

Pour assurer l'application de ces deux principes, la

(71) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 58. En principe ce sont les juges qui administrent la justice. Cependant, à côté d'eux, il y a d'autres magistrats qui remplissent certaines fonctions judiciaires, comme, par exemple, le redressement des torts (*Al-Maz'alem*), une justice expéditive et peu formaliste dans des matières d'une importance capitale, exemple : abus du pouvoir par les agents publics; c'est le Calife lui-même qui s'en charge personnellement, mais il peut se faire remplacer par le Vézir ou le Gouverneur: *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 64-82. Ibn Khaldoun, pp. 246-249); *Al-Hisbah* (justice sommaire dans des questions d'une importance secondaire, notamment dans celles des poids et des mesures), *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 208-224. Ibn Khaldoun, pp. 250-251); le notariat (*Al-'Adâlah*) : greffiers autorisés par le juge pour dresser les actes juridiques (Ibn Khaldoun, pp. 248-250); la police (*Al-Chort'ah*) : une certaine juridiction expéditive et préventive en matière pénale (Ibn Khaldoun, pp. 246-247).

Nation a à sa disposition deux garanties : 1° elle a le droit de donner conseil au Calife sur toutes les questions administratives et judiciaires qui rentrent dans ses attributions ; 2° elle a le droit de contrôler ses actes (72).

§ 1. — *Principes qui limitent le pouvoir du Calife*

154. — Le Calife n'est pas, comme on le croit souvent à tort, le souverain despote dont le pouvoir est illimité et absolu. Rien n'est plus faux au point de vue juridique. Si, en fait, avec la transformation du Califat régulier en une monarchie héréditaire et tyrannique, il a assumé des pouvoirs que le droit ne lui a point accordés, c'est à la suite d'une évolution historique fatale comparable à celle qui s'est produite dans l'histoire de Rome quand elle s'est transformée d'une République en un Empire. L'esprit du temps (moyen âge), et l'état arriéré des institutions sociales et politiques, ont mis rapidement fin à la courte période de l'admirable démocratie inaugurée par les premiers Califes. L'empire musulman, composé d'éléments hétérogènes et disparates, était destiné à tomber sous la puissance et l'absolutisme du premier homme énergique et sans scrupules qui, par la force ou par la ruse, saurait s'emparer du pouvoir et fonder une dynastie. Quand cet évènement fatal s'est réalisé, et quand le César des musulmans est apparu, on a cessé d'être dans le domaine de la légalité. La force, comme il arrive malheureusement trop souvent, a primé le droit. Le despote du temps a fait taire, le glaive en

(72) Une troisième garantie radicale est la déposition du Calife. Nous en parlerons plus loin.

main, toute protestation efficace contre l'usurpation et l'absolutisme qui entachaient son pouvoir. Revêtu du titre du Calife, singulière défiguration d'un noble et digne nom qu'il a voulu perpétuer, il s'est proclamé successeur des grandes et belles figures de l'histoire de l'Islam, qui avaient fait de ce titre la gloire de la civilisation islamique. S'appuyant sur la force brutale et sur la complaisance des courtisans et des ambitieux, il n'a pas voulu rester le gardien de l'empire, comme il aurait dû l'être ; il s'en est rendu le maître, au grand scandale de quelques vieux démocrates, retirés du monde pour revivre en imagination les bons vieux temps (73). Le despotisme a triomphé en définitive, au mépris de l'esprit et de la lettre du droit musulman, et dès lors est née la légende de la toute-puissance légale du Calife.

D'après la Loi, le Calife n'est pas tout puissant. Il a des attributions déterminées, qu'il ne doit ni excéder ni exercer abusivement.

1. — *Excès de pouvoir*

155. — Nous avons vu que le Calife n'a aucun pouvoir législatif dans le domaine politique, ni aucun pouvoir spirituel dans le domaine religieux. Tout empiètement

(73) Une curieuse conversation entre *Abou Hazem*, un vieux compagnon démocrate retiré à Médine, et Soleïman, le Calife Ommayade est retracée par IBN QOTEÏBAH : *Al-Imamâh wa Al-Siyâsah*, Le Caire, 1325 de l'hégire, t. 2, pp. 106-111. Bien qu'on puisse douter de l'authenticité de l'anecdote, elle caractérise du moins l'esprit d'une certaine classe démocratique retirée des centres de l'empire pour vivre tranquillement, suivant son idéal.

sur ces deux pouvoirs serait un acte excessif et, par conséquent, nul.

156. — Il a des attributions exécutives et judiciaires. Même dans cette limite, il doit encore se garder de violer les droits individuels des musulmans. Car, et on ne saurait trop insister sur ce point, les musulmans ont des droits publics fondamentaux : l'égalité devant la Loi, la liberté individuelle, l'inviolabilité de la personne, du domicile et de la propriété, etc., etc... (74).

157. — De plus, il doit appliquer scrupuleusement, dans l'exécution de son mandat, la Loi telle qu'elle est exposée par les *Modjtahidoun* (75), en observant la justice et l'impartialité la plus rigoureuse (76). *Abou Bakr*, dans son premier discours, a proclamé le principe que le Calife ne doit pas sortir de la légalité, dans les termes suivants : « Obéissez-moi, a-t-il dit en s'adressant aux musulmans, tant que j'obéis à Dieu et à son Messager ; si je leur désobéis, vous ne me devez aucune obéis-

(74) Nous avons vu que le prophète a proclamé ces droits dans son discours d'adieu. Dans un autre *hadith* il a dit : « Le dos du croyant est inviolable, sauf pour une peine légale (*had*) ou pour un droit exigible (*haq*' BOCHARI, t. 8, p. 159. Quelques applications pratiques de ces principes sont signalées par AL-KHODARI : *Sirat Al-Kholafa*, Le Caire, 1317 de l'hégire, pp. 170-173.

(75) C'est ainsi, par exemple, qu'il n'est pas permis au Calife d'élever le taux de l'impôt, de nommer des agents qui ne remplissent pas les conditions de capacité nécessaires, etc., etc...

(76) Cf. « Dieu n'aime pas les oppresseurs » (*sourah*, XLII, verset 38). « On s'en prendra à ceux qui oppriment les autres, qui agissent avec violence et contre toute justice » (*sourah*, XLII, verset 40); « Dieu vous ordonne... si vous jugez les gens, de juger avec justice. »

sance » (77). Toute dérogation au principe de la légalité est un excès de pouvoir.

2. — *Abus du pouvoir*

158. — Dans un travail remarquable, un auteur musulman (78) s'est consciencieusement appliqué à démontrer que la théorie de l'abus des droits, bien qu'étant une théorie toute récente dans la science juridique Européenne, a été de bonne heure admise et menée avec le temps à un très haut développement par les jurisconsultes musulmans. Il a fait entrevoir « la véritable portée sociale et toute la puissance juridique de la doctrine proclamée par le Qoran et développée par de nombreuses générations de savants musulmans » (79). Profitons des résultats de ces recherches en les transposant dans le domaine du droit public.

Des trois principes admis par *Malek* et par d'autres éminents jurisconsultes en ce qui concerne l'abus des droits, le plus général et le plus marquant est le suivant : « L'exercice d'un droit ne peut se produire que dans le but pour lequel ce droit a été accordé » (80). Nous en

(77) Cf. le *hadith:* « Aucune obéissance n'est due à l'homme qui désobéit à son Créateur. »

(78) Mahmoud Fathy, élève du Professeur Lambert et avocat égyptien, que la mort a prématurément enlevé à la science juridique. Son livre, *La Doctrine musulmane de l'abus des droits* forme le tome I des *Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales,* et est paru en 1913, précédé par une substantielle introduction du Professeur Lambert.

(79) Fathy : *La doctrine musulmane de l'abus des droits,* p. 1.

(80) Fathy : *La doctrine musulmane de l'abus des droits,* p. 134.

trouvons de nombreuses applications en matière de droit privé, notamment au sujet de la *walâya* privée (ex.: puissance paternelle, tutelle) (81) matière qui se rapproche le plus de la *walâya* du Calife.

159. — Si nous appliquons ce principe à la *walâya* du Calife, il en résulte que le Calife, alors même qu'il n'excède pas son pouvoir, ne doit pas l'exercer dans un but autre que l'intérêt général de la communauté musulmane. C'est cet intérêt qui est la destination sociale de son autorité. Tout acte qui n'est pas inspiré par cet intérêt est un abus du droit, ou, selon la terminologie du droit adminitratif moderne, un détournement de pouvoir (82).

160. — « Sachez, écrit *Al-Djaouziyah*, que le *Chari'ah* (droit musulman) est construit sur des finalités et sur les intérêts des gens dans leur vie actuelle et future. Il est de toute justice et de toute pitié, de tout intérêt et de toute finalité. Par conséquent, toute solution qui sort de la justice à l'injustice, de la pitié à son contraire, de l'utile au nuisible, de la finalité à ce qui n'a pas de but, ne sera plus du *Chari'ah*, même si elle rentre

(81) Comme exemples de ces applications voir Fathy : *Doctrine musulmane de l'abus des droits,* pp. 134-144, 159-164.

(82) *Echbâh,* t. 1, p. 158. L'exercice du pouvoir du Calife sur les sujets a pour condition l'intérêt général... Ce principe a sa base dans le Hadith : Il est de votre devoir d'écouter tous ceux qui vous commandent et de leur obéir, tant qu'ils ne vous ordonnent pas de faire quelque chose que Dieu désapprouve. S'ils l'ordonnent, il n'y a pas écouter ni à obéir. *Redd,* t. III, p. 429. Cf. Bochari, t. IX, p. 63, Ostrorog, trad. d'*Al-Ahk. Al-Soult.,* p. 169, N° 1, *in fine.* (Cf. Dieu déteste « ceux qui se livrent aux excès », *Sourah,* XXVI, verset 151).

dans la lettre du *Charî'ah*... Pour m'expliquer, je donne des exemples: le Prophète, pour maintenir l'ordre sur la terre, a édicté la prohibition de certains actes qui sont de nature à troubler cet ordre. Si la prohibition de ces actes aboutit à des résultats contraires au but dans lequel elle a été édictée, il ne faut pas l'appliquer. » (83)

Il était utile de reproduire ces lignes écrites par un auteur célèbre pour montrer dans quel esprit il faut comprendre et interpréter le droit musulman. S'en tenir à la lettre d'une disposition légale, au mépris de sa destination sociale, c'est détourner le droit de son but et lui enlever l'âme qui l'anime.

161. — Un exemple : Le Calife, comme nous venons de voir, a le droit de révoquer les juges. Si l'on prend à la lettre cette règle on en conclut qu'il peut prononcer cette révocation à son gré et comme bon lui semble. Mais, si l'on applique le principe que nous venons de rappeler, la portée de la règle se modifie singulièrement. En exerçant ce droit de révocation, droit illimité en apparence, le Calife doit agir dans l'intérêt de l'administration de la justice, intérêt dont la satisfaction constitue la destination sociale d'un tel droit. Il ne doit pas se laisser influencer par des préjugés personnels contre tel ou tel juge, ou avoir pour but d'exercer une pression sur sa liberté de rendre la justice selon sa conscience et conformément à la loi. C'est ainsi qu'*Al-Mawârdi*, après avoir présenté les droits du Calife en cette matière en des termes absolus, tempère immédiatement sa formule

(83) *I'lâm Al-Mouqe'in'an rab Al'Alamin*, t. II, p. 15-29; cité par Fathy : *La doctrine musulmane de l'abus des droits*, p. 209.

en rappelant le principe du motif légitime, bien que dans des termes peu impératifs. « Il est préférable, dit-il, que celui qui nomme le juge ne le révoque que pour une cause valable ».

Ce que nous venons de dire relativement aux juges s'applique également à tous les fonctionnaires qui aident le Calife à remplir ses devoirs (84).

162. — Nous trouvons, dans l'ouvrage célèbre d'*Abou Yousof, Kitâb Al-Kharâdj,* des applications intéressantes de la théorie du détournement de pouvoir au domaine des actes administratifs « Le Commandeur lui-même, dit *Abou Yousof,* ne saurait avoir le droit de tolérer sur une route l'existence d'ûn fait de nature à rendre la circulation périlleuse. Il ne saurait, pour la même raison, avoir le droit d'autoriser à endiguer ou à dessécher les îles situées dans le Tigre ou l'Euphrate, sauf dans le cas ou cela n'aurait pas pour résultat de gêner la circulation » (85).

«... Si l'eau, dit encore *Abou Yousof,* se retire autour d'une île dans le genre de celle qui se trouve dans le Tigre, à proximité de Boustan-Moussa (jardin de Moussa) ou de celle qui se trouve à l'est de la ville, personne

(84) Le reproche de l'abus du pouvoir fut la principale cause du mécontentement d'une partie des musulmans contre le troisième Calife, *Otsmân.* On l'accusa de favoriser ses parents et de les nommer aux hauts postes, en en écartant des personnes plus capables. Et les récriminations prirent une tournure si fâcheuse qu'elles aboutirent à l'assassinat du Calife. Mais les actes abusifs qu'on lui imputait eussent-ils été établis, le traitement infligé, sous ce prétexte, au malheureux Calife, n'en serait pas moins resté illégal.

(85) *Kitab Al-Kharadj,* p. 53, cité par FATHY, p. 172.

n'aura le droit d'y élever la moindre construction ou d'y pratiquer aucune culture, parce que, si une île pareille est endiguée et cultivée, cela sera de nature à porter préjudice aux propriétaires des maisons bâties en face de l'île. Et il n'est pas permis au Commandeur de donner cette île à un particulier, ni d'y rien faire lui-même » (86).

163. — Nous pourrions multiplier les exemples. Il nous suffit de constater l'existence du principe que le Calife ne doit pas détourner l'exercice du pouvoir de son but et de sa destination sociale ; autrement ses actes seraient nuls comme abusifs, de même que les actes qui dépassent son pouvoir sont nuls comme excessifs.

§ 2. — *Garanties pour l'application de ces deux principes*

164. — Au point de vue religieux, le Calife est responsable devant Dieu de tous ses actes. Cette responsabilité est d'autant plus lourde que les devoirs qui lui incombent embrassent tout ce qu'il y a d'essentiel et de plus vital parmi les intérêts musulmans (87). Mais le droit musulman ne se borne pas, dans une question aussi capitale, à formuler des principes de morale reli-

(86) *Kitab Al-Kharadj*, p. 52, cité par Fathy, p. 171.

(87) Cf. le hadith : « L'*Imâm* despote sera le plus torturé au jour de la résurrection » (cité par Rachid Rida : *Le Califat*, p. 27. *Omar* disait qu'il se considérait comme responsable devant Dieu, même d'un chameau qui pourrait se perdre au bord de l'Euphrate (Tabari, t. 5, p. 18). Il allait chercher et secourir en personne les nécessiteux. Une histoire touchante en ce sens est rapportée par Tabari, t. 5, p. 21).

gieuse. Ces règles de morale sont doublées et consolidées par des règles de droit positif (88) en vertu desquelles la Nation a le droit de donner conseil au Calife et de contrôler ses actes.

1° *Droit de donner conseil*

165. — Nous rappelons que, dans le domaine législatif, la Nation ne donne pas simplement un « Conseil » au Calife ; elle légifère.

166. — En ce qui concerne les attributions propres du Califat, le Calife est tenu — il y a là une obligation légale —, avant de prendre des décisions sur des questions graves, de prendre conseil de la Nation représentée par les « hommes qui lient et délient ». Ceux-ci ont le droit et l'obligation de lui donner avis. Le fondement de cette règle se trouve dans le *Qoran*, les *hadiths* et les traditions des quatre premiers Califes.

167. — « Consulte-les (c.-à-d. les musulmans) dans les affaires », « Dieu récompense... ceux qui se soumettent à leur Seigneur, qui délibèrent en commun sur leurs affaires » ; « Consulte les musulmans, lorsque les circonstances l'exigent et, après que tu auras pris leurs avis, tu peux agir en confiance ». Tels sont quelques-

(88) Si les docteurs ne parlent pas souvent de ces garanties terrestres, ce n'est pas parce qu'elles n'existent pas. Ce laconisme s'explique, croyons-nous, par la même raison à laquelle nous avons fait allusion au sujet de l'élection; un régime d'absolutisme a empêché pratiquement les docteurs d'aborder des questions d'une telle portée politique.

uns des versets qoraniques. Il y en a d'autres que l'on invoque en ce sens (89).

Le Prophète lui-même ne s'est pas soustrait à cette obligation de prendre conseil. Dans sa biographie abondent les épisodes qui montrent qu'il avait l'habitude de demander l'avis des Compagnons, particulièrement de ceux qui avaient une connaissance spéciale de l'affaire en question (90).

Quant à la tradition des quatre premiers Califes, elle rapporte maints exemples de cas où ces Califes démocrates ont eu le soin de prendre conseil avant de décider une question importante de gouvernement (91).

(89) Dans deux de ces versets Dieu adresse la parole au Prophète et ordonne de consulter les Musulmans.

(90) Cf. la consultation, après l'expédition de *Badr,* sur le sort des prisonniers, la consultation lors de la bataille d'*Ohod;* la consultation des deux chefs des Ancars lors du siège de Médine (*Khandaq*). Cf. le *hadith.* « Dieu et son Prophète n'en ont pas besoin (c'est-à-dire du conseil); mais Dieu a accordé (cette garantie) par pitié à ma Nation; ceux qui prennent conseil ne manquent pas d'avoir raison ; ceux qui négligent de prendre conseil ne manquent pas d'avoir tort » (cité par Rachid Rida : *Le Califat,* p. 30; cf. aussi pp. 31-33).

(91) Telle la réunion des Compagnons convoqués par *Omar* pour prendre conseil au sujet d'une expédition; dans cette réunion le Calife déclara comme principe constitutionnel la nécessité de prendre conseil. (*Tabari,* t. 4, p. 83). Telle aussi la réunion où *Omar* tint conseil au sujet de la répartition des prises de guerre et du butin (*Tabari,* t. 4, p. 165); le même Calife a également pris conseil au sujet d'un voyage en Syrie qui était alors alors atteinte de la peste (*Tabari,* t. 4, pp. 199-200). Sur l'habitude d'*Abou Bakr* de recourir à ces conseils : voir Rachid Rida, *Le Califat,* p. 33. Il est à remarquer que, lorsque *Omar Ibn Abd Al-Aziz* était gouverneur du *Hidjaz,* il réunit un conseil consultatif à Médine : Muir : *The Caliphate, Rise, Decline, and Fall,* p. 346.

168. — Il est donc incontestable que le Calife est tenu légalement de prendre conseil. Mais est-il obligé de suivre le conseil reçu ? En cherchant la réponse à cette question dans les traditions du Prophète et des quatre premiers Califes, nous constatons que les conseils qui leur ont été donnés par les musulmans ont été presque toujours suivis par eux. Dans les cas extrêmement rares où ils ne l'ont pas été, il y a toujours eu une raison sérieuse expliquant cette attitude indépendante de la part du Calife. C'est ainsi que, lorsque *Abou Bakr* persista dans sa décision de combattre les apostats, contrairement à l'avis d'*Omar* et de quelques Compagnons, il invoqua en faveur de cette décision un très sérieux argument légal. Les évènements n'ont pas tardé à donner raison à *Abou Bakr*, qui a pu, grâce à sa décision énergique et à sa présence d'esprit, étouffer les germes d'une révolution qui aurait été fatale à la cause de l'Islam. *Omar* lui-même a avoué son erreur.

On peut donc répondre à la question de la façon suivante : Le Calife, en principe, est tenu de suivre le conseil que les musulmans lui donnent, à moins qu'il n'ait une raison sérieuse d'agir autrement. C'est lui qui apprécie s'il y a une raison valable et il se rend personnellement responsable de la décision prise contrairement au conseil donné. Il est évident que l'avis de la minorité ne lie le Calife que dans la mesure où celui-ci estime raisonnable de le suivre.

169. — Reste une dernière question. Comment déterminer au juste les personnes qui donnent conseil au Calife ? Ce sont évidemment les « hommes qui lient et

délient ». Pour la détermination individuelle de ceux-ci que le lecteur se reporte à ce que nous avons dit antérieurement au sujet de la procédure de l'élection. On pourrait concevoir une forme de consultation avec une procédure adaptable aux circonstances, questions malheureusement passées sous silence par les docteurs, d'autant plus qu'ils ne trouvaient pas, dans la courte période des quatre premiers Califes, des traditions assez constantes et régulières pour leur servir de précédents.

2° *Droit de contrôle*

170. — Il ne suffit pas, pour la garantie de la Nation, que le Calife n'excède pas son pouvoir et ne l'exerce pas abusivement, que celui-ci prenne conseil. Il faut aussi établir un contrôle sur ses actes, car il jouit en définitive d'un pouvoir de discrétion tel que ce pouvoir rendrait inefficace toute règle établie d'avance pour son orientation, si cette règle n'était pas accompagnée d'un contrôle permanent. La sanction radicale de la déposition du Calife, au cas où il manquerait à ses devoirs, est d'une importance capitale; mais elle n'est, somme toute, qu'un remède à un mal déjà fait. Il importe, avant tout, d'empêcher la réalisation même du mal.

171. — Peut-on donner un fondement légal pour l'existence d'un pareil contrôle ? On le trouve, certes, dans les traditions des quatre premiers Califes. Dans un premier discours, *Abou Bakr* s'est adressé aux Musulmans dans les termes suivants : « Si je fais bien, assistez-moi ; si je suis dans l'erreur, redressez-moi ». *Omar* a tenu à confirmer le même principe en disant à ses auditeurs :

« O vous qui m'écoutez tous ! si vous apercevez des écarts dans mon gouvernement, veuillez les redresser. » On répondit : « Par Dieu, si nous vous avions vu commettre des écarts, nous les aurions redressés avec nos sabres ». *Omar* répliqua : « Béni soit Dieu qui a permis qu'on trouve parmi nous des hommes capables de redresser, au besoin avec leurs sabres, les écarts d'*Omar* ».

172. — Etant donné que le contrôle est légalement obligatoire, comment s'exerce-t-il ? Au temps des quatre premiers Califes les rouages de l'administration n'étaient pas compliqués, et le gouvernement islamique était facile à contrôler. Les « hommes qui lient et délient », les Compagnons, se chargèrent de contrôler le Calife, en même temps que de l'élire et de le conseiller. Ils représentaient la Nation dans toutes ces attributions. Mais il n'y avait point de règles qui établissent une forme déterminée en laquelle dût s'exercer ce contrôle. De temps à autre nous voyons les Compagnons critiquer certaines mesures prises par le Calife. Celui-ci, après discussion, arrive ou à se convaincre de son tort, et dans ce cas il s'empresse de le redresser, ou à convaincre ses conseillers de la régularité de ses actes (92). Quelquefois même ce droit de contrôle se trouve en fait étendu jus-

(92) Parmi les quatre premiers Califes, celui qui a le plus suscité contre lui la censure de l'opinion publique a été *Otsman*, le troisième Calife. Animé de bonnes intentions, mais de faible caractère, il est vite tombé sous l'influence de sa puissante famille, ce qui a nécessité un contrôle attentif sur ses actes de la part des Compagnons. Le grand âge du Calife (il a été assassiné à l'âge de 82 ans, après être resté au pouvoir pendant douze ans) a contribué à accentuer les effets de sa faiblesse de caractère.

qu'à permettre à tout musulman de critiquer certains actes du Calife, en se faisant le porte-parole de l'opinion publique (93).

173. — Le contrôle peut-il prendre une forme judiciaire ? Les juges ont-ils le pouvoir d'apprécier les actes du Calife au point de vue de leur légalité ? Il nous semble certain que, d'après le droit musulman, les juges doivent s'abstenir d'appliquer un ordre émanant du Calife, si cet ordre est contraire à la Loi. De plus, le Calife, contrairement aux chefs d'Etat dans le droit moderne, est soumis à la justice comme tout autre individu.

174. — Les moyens de réalisation du contrôle sont aussi imprécis que les formes de son exercice. Les « hommes qui lient et délient » peuvent-ils intervenir avant que le Calife commette un acte illégal pour l'empêcher de l'accomplir ? Si cet acte est déjà fait, peuvent-ils l'annuler de leur propre autorité, ou faut-il recourir à un autre pouvoir, législatif ou judiciaire, pour qu'il procède à cette annulation ? Autant de questions délicates auxquelles les précédents historiques n'ont pas donné de solution (94).

(93) *Omrân Ibn Sawadah* s'est cru autorisé, au nom de l'opinion publique, à reprocher à *Omar* quatre actes irréguliers; le Calife a été par là obligé à se défendre personnellement (Tabari, t. 5, pp. 32-33).

(94) En l'absence d'une solution fournie par les traditions du Califat, il est naturel de chercher cette solution dans les conceptions du droit public moderne. Le principe fondamental du régime parlementaire c'est que le Chef de l'Etat exerce son pouvoir exécutif par l'intermédiaire d'un ministère responsable de ses actes devant le pouvoir législatif; c'est cette responsabilité ministérielle qui offre au Peuple son moyen de contrôle.

Peut-on adapter cette méthode de gouvernement au droit musulman ? On ne saurait répondre par un seul mot. Constatons, tout d'abord, que le droit musulman permet au Calife de déléguer son pouvoir à un ministre de délégation qui aurait le même pouvoir que le Calife, avec quelques rares exceptions. Il peut également déléguer le pouvoir à plusieurs ministres de délégation, chacun ayant sa compétence propre. Rien n'empêche, non plus, qu'il le délègue à un Conseil composé de deux ou plusieurs ministres qui doivent agir conjointement. (Cf.: *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 23). Nous voilà donc arrivés à la constitution d'un cabinet. Mais celui-ci diffère du Cabinet Européen à deux points de vue : 1° il est responsable devant le Calife lui-même, et non pas devant le pouvoir législatif. (Cf. la Constitution Allemande avant la Guerre et la Constitution actuelle des Etats-Unis de l'Amérique); 2° l'existence du Cabinet n'enlève pas au Calife le droit d'exercer directement son pouvoir.

Mais allons plus loin et n'hésitons pas à dire que, puisque la Nation a le droit d'exercer un contrôle sur les actes du Calife, il nous semble que celui-ci, en déléguant le pouvoir à un ministère qui se rend directement responsable devant la Nation ne fait que se conformer fort exactement à l'esprit du droit musulman. Telle est d'ailleurs la conclusion qui a déjà été consacrée par quelques pays de l'Islam : l'Egypte, la Turquie et la Perse.

Il nous reste à faire remarquer que, bien que cette solution soit, à notre avis, admissible dans le droit musulman, elle n'est pas la seule qui s'impose. Si, avec le progrès de la science politique, on trouve une solution meilleure que celle de la responsabilité ministérielle, et en même temps conforme aux principes du droit musulman, rien n'empêche qu'elle obtienne, elle aussi, sa lettre de franchise.

TITRE III

Fin du Califat

175. — La *walâya* du Calife, lorsque le Califat est régulièrement établi, prend fin soit par une cause provenant de la personne du Calife, soit par une cause imputable au régime lui-même. Dans le premier cas, le Califat régulier continue ; c'est le Calife qui change. Dans le second, le régime cesse d'exister du fait même que son fonctionnement devient impossible ; il est, néanmoins, censé être simplement suspendu et provisoirement remplacé par un régime de nécessité : celui du Califat irrégulier.

CHAPITRE PREMIER

Causes d'extinction provenant de la personne du califat

---

176. — Le Calife régulier se trouve déchu, par une altération d'état lorsqu'il ne remplit plus les conditions de capacité nécessaires pour l'exercice du Califat. Dans ce cas les deux devoirs de la Nation à son égard, l'obéissance et l'assistance, cessent d'exister.

Mais la déchéance n'est pas la seule cause d'extinction. Il y en a deux autres : la mort et l'abdication.

SECTION I

Causes d'Extinction qui n'entraînent pas la Déchéance

§ 1. — *La mort du Calife*

177. — Le contrat de Califat prend fin par la mort du Calife. Pour celui-ci, les effets du contrat sont purement

personnels ; ils ne s'étendent point à ses héritiers. Le Calife peut, bien entendu, valablement désigner son successeur en vertu d'un contrat particulier de nomination ; mais cette succession n'est pas l'hérédité proprement dite.

178. — Une maladie, même grave, ne met pas fin au Califat. Cependant si le Calife « se trouve malade au point que l'on désespère de sa vie » et « s'il est tombé en faiblesse et qu'il ne possède plus ses facultés », les électeurs peuvent anticiper l'élection d'un candidat parmi ceux désignés par lui comme successeurs possibles.

179. — La mort ouvre la succession au Califat, selon les règles établies dans la matière des modes d'investiture du Calife. Les électeurs doivent alors procéder à l'élection d'un nouveau Calife, ou prêter hommage, s'il y a lieu, à la personne désignée comme successeur par le Calife défunt. Il n'y a pas de délai fixe pour accomplir la nouvelle investiture. Néanmoins, il ne faut pas mettre trop de retard dans une affaire aussi urgente, qui met en jeu les intérêts vitaux de l'Islam. C'est ainsi, qu'immédiatement après la mort du Prophète, le premier soin des musulmans a été de procéder à la désignation du premier titulaire du Califat, *Abou Bakr*, au risque de retarder l'ensevelissement même du Prophète. Le deuxième Calife, *Omar*, a reçu l'hommage des électeurs de suite après la mort de son prédécesseur. *Otsman*, le troisième Calife, a été élu dans le délai de trois jours fixé par *Omar*. Après son assassinat, les musulmans se sont empressés à prêter hommage à *Ali*, le qua-

trième Calife [1]. Ces précédents montrent que la pure tradition islamique exige qu'il soit pourvu à la vacance du Califat avec le plus de rapidité possible. Ceci est vrai, non pas seulement quand la vacance provient de la mort du Calife, mais aussi quand elle naît de toute autre cause : abdication, déchéance ou déposition [2].

180. — Une dernière question se pose. Est-il de l'essence même de l'institution du Califat que son titulaire en soit investi pendant toute sa vie, et que la mort seule, à défaut d'une des autres causes énumérées plus loin, puisse mettre fin à sa *walâya* ? Est-il illégal que le Calife soit désigné pour une période déterminée, et que son acte d'investiture au Califat doive cesser de plein droit à l'expiration d'un laps de temps ? On voit de suite l'importance de la question. Une réponse négative ferait du Califat une institution républicaine à la façon moderne. La question a aussi un intérêt actuel en ce qui concerne la légitimité, au point de vue du droit musulman, d'un gouvernement républicain comme celui de la Turquie. A notre avis, la réponse ne fait pas de doute. Bien qu'une pareille modalité n'ait jamais été envisagée, ni dans la doctrine ni dans la pratique, et bien que, d'après la conception traditionnelle du Califat, le Calife, une fois investi, reste au pouvoir pendant toute sa vie, à moins d'abdiquer ou d'encourir déchéance, il n'y a rien dans les principes du droit musulman qui empêche la fixation d'un terme pour la *walâya* du Calife.

(1) *Al-Aqa'ed Al-Ad'odiyah* dit que l'élection d'Ali a eu lieu dans un délai de trois jours (pp. 205-206).

(2) Ibn Hazm croit pouvoir fixer le délai de trois jours pour la désignation du nouveau Calife, t. 4, p. 170.

§ 2. — *L'ABDICATION DU CALIFE*

181. — En principe, toutes les *walâyas* dérivées sont résolubles. Chaque partie peut révoquer le contrat par voie unilatérale. C'est la règle admise dans le contrat de mandat qui est leur base (3).

182. — Par contre, la *walâya* du Calife, qui est originaire, et non pas dérivée, est irrévocable, du moins à l'égard de la Nation (4).

Est-elle également irrévocable à l'égard du Calife ? Il semble logique de répondre par l'affirmative (5). Ce-

(3) Cf. la *walâya* de judicature qui est révocable à l'égard des deux parties. Le contrat de nomination d'un successeur au Califat est, comme nous l'avons vu, irrévocable; mais il y a là un contrat *sui generis*, où il s'agit d'un droit appartenant à tous les musulmans, et non pas d'une *walâya* dérivée.

(4) Les électeurs n'ont pas « le droit de révoquer le Calife auquel ils ont prêté hommage, tant qu'il n'est point survenu en lui une altération d'état. « (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 8).

(5) En dehors de l'argument logique que le contrat du Califat, étant irrévocable à l'égard d'une partie, devrait l'être également à l'égard de l'autre partie, on pourrait invoquer, en faveur d'une réponse affirmative, une considération relative à l'intérêt public. Le Califat est une institution qui a sa raison d'être dans l'intérêt des Musulmans. Ce n'est pas un droit qui appartient au Calife, c'est une charge qui lui incombe, et qu'il ne peut pas résigner à son gré. On a déjà appliqué le même principe au contrat de nomination d'un successeur au Califat, et on en a tiré la conséquence : caractère irrévocable du contrat à l'égard des deux parties. C'est probablement en partant de considérations pareilles qu'*Al-Sa ad*, dans *Charh Al-Maqaced* (t. 2, p. 272), considère l'abdication du Calife comme valable seulement lorsqu'elle est due à son incapacité de remplir ses fonctions. Il est évident que même dans cette hypothèse ce n'est qu'une exception apparente à la règle de l'invalidité de l'abdication; car, lorsque le Calife se trouve incapable de remplir ses fonctions, il est déchu du Califat, sans qu'il soit besoin d'attendre son abdication.

pendant ce n'est pas cette solution qui paraît avoir prévalu dans la doctrine. *Al-Mawârdi* admet que le Calife peut abdiquer, c'est-à-dire, qu'il peut révoquer le contrat de Califat par sa seule volonté (6). Cette dérogation s'explique à notre sens par des considérations pratiques. Il est dans l'intérêt du bon fonctionnement de l'institution du Califat de ne pas forcer le Calife, qui désire résigner ses fonctions, à rester au pouvoir malgré sa volonté.

183. — L'abdication du Calife rend le Califat vacant et en ouvre la succession. Les électeurs doivent procéder à l'investiture d'un nouveau Calife, par voie d'élection, ou en prêtant hommage au successeur désigné par le Calife abdiquant. Mais celui-ci ne saurait, à notre avis, abdiquer uniquement dans le but de céder le Califat à son successeur (7).

(6) « Quand le Calife abdique, dit *Al-Mawârdi*, le Califat passe au successeur désigné, l'abdication entraînant les mêmes effets que la mort » (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 9). En général, dit encore le jurisconsulte, tout ce que le Califat peut valablement faire, le Vézir le peut aussi faire valablement, si ce n'est trois choses... La seconde est de résigner ses fonctions; car le Calife peut se faire relever de ses fonctions par la Nation, et le Vézir ne le peut pas... (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 20).

(7) Le Calife peut, bien entendu, avant d'abdiquer, désigner son successeur. Ce qui est interdit c'est qu'il abdique uniquement pour céder le Califat à un autre, étant donné que le Califat n'est pas un droit qui lui appartienne en propre et dont il puisse disposer à son gré. L'abdication d'*Al-Hasan*, fils *d'Ali*, en faveur de Mo'awiyah ne fut pas une véritable cession du Califat. En réalité tous les deux avaient été des prétendants rivaux. Le premier, par son abdication, a fait cesser la rivalité, et reconnu l'autorité légitime de son rival.

SECTION II

Causes d'Extinction qui entraînent la Déchéance du Calife

184. — L'altération d'état chez le Calife entraîne sa déchéance. On appelle altération d'état la réalisation d'un évènement qui fait perdre au Calife une ou plusieurs conditions de capacité exigibles lors de la conclusion du contrat du Califat (8).

185. — On sait que ces conditions sont nombreuses. Il y en a dont on ne saurait concevoir la perte : le sexe masculin, le lignage, la majorité, la science, la sagesse, le courage. Il en est dont la perte est invraisemblable : la liberté. Les autres conditions peuvent cesser d'exister après l'investiture du Calife : l'esprit sain, la pleine jouissance des sens, l'intégrité des membres du corps, la qualité du musulman et l'état de justice. Les deux dernières de ces conditions se distinguent des autres en ce qu'elles ne sont pas des conditions physiques.

« Deux choses, dit *Al-Mawârdi,* constituent une altération d'état ayant pour effet de faire déchoir le Calife du Califat : la première est une lésion morale détruisant en lui la qualité de justice (ajoutons : ou celle de musulman), la seconde est une lésion physique » (9).

(8) Il y a là une condition résolutoire implicite : une des conditions de capacité venant à faire défaut, la *walâya* du Calife tombe par l'avènement de la condition. Il est tout naturel que le Calife qui, en perdant une condition de capacité, cesse d'être habile à exercer le Califat, en soit déchu.

(9) *Al-Ahk. Al-Soult,* p. 14 (trad. Ostrorog, pp. 170-171).

§ 1. — *Déchéance par lésion morale*

186. — Le Calife qui devient mécréant est déchu du Califat *ipso jure.*

187. — Il n'est même pas nécessaire qu'il abandonne complètement l'Islam. Il suffit qu'il devienne impie.
L'impiété peut être de deux sortes : l'impiété proprement dite, celle qui se manifeste dans la conduite extérieure, et l'impiété dans la pensée (l'hérésie). L'une et l'autre détruisent la qualité de justice, nécessaire chez le Calife.

188. — On enseigne que l'hérésie constitue un empêchement tant à la conclusion du Califat qu'à la continuation de l'autorité du Calife. Cependant beaucoup de docteurs de *Baçra* soutiennent la thèse contraire.

189. — Quant à l'impiété proprement dite, celle qui constitue le *fisq;* « elle consiste à commettre des actions défendues, et à se complaire aux actions blâmables, en prenant le désir pour maître et la passion pour guide ». Elle atteint la conduite personnelle du Calife, soit dans sa vie privée, soit dans la manière dont il exerce l'autorité dans la vie publique.

190. — Dans le premier cas, le Calife est considéré comme impie, s'il se rend coupable d'un pêché capital (10) ou s'il commet habituellement des pêchés véniels.

(10) Pour le péché capital voir Al-Beidawi, t. 1, p. 27; Fakhr Al-Din Al-Razy, *Grand Commentaire,* t. III, pp. 305 et s.; Al-Ghazali : *Al-Ihyâ',* t. IV, p. 16.

191. — Dans le second, c'est celui qui nous intéresse, il est impie quand il n'exerce pas sa *walâya* dans la limite légale, en excédant son pouvoir ou en en abusant.

192. — Dans les deux cas, l'impiété entraîne la déchéance du Calife, comme elle empêche la conclusion du contrat du Califat. Si le Calife vient à recouvrer la qualité de juste, il ne recouvre point pour cela la qualité de Calife, « à moins qu'un contrat nouveau ne vienne l'en revêtir derechef » (11).

193. — Une question se pose ici. L'impiété entraîne-t-elle la déchéance du Calife de plein droit, ou faut-il que celui-ci soit déposé par la Nation ? *Al-Chafi'i* enseigne que la déchéance est de plein droit. En ce sens on pourrait invoquer l'argument que le contrat de Califat se trouve résolu *ipso jure* par l'avènement d'une sorte de condition résolutoire.

Mais, dans un système plus pratique, on admet que le Calife, pour être déchu, doit être déposé par la Nation. Si l'on admettait la déchéance de plein droit, objecte-t-on, il pourrait arriver que le Calife, par l'effet d'un acte d'impiété quelquefois secret, se trouvât légalement destitué du pouvoir à l'insu de la Nation ; l'exercice de sa *walâya* serait alors entâché de nullité, au détriment de la stabilité et de la sécurité de la vie juridique et politique.

(11) « Quelques théologiens, continue *Al-Mawârdi*, enseignent cependant qu'une telle personne recouvre la qualité de Calife en recouvrant la qualité de juste, sans qu'il soit besoin de renouveler le contrat ni l'hommage; ils font valoir, comme argument, le caractère général de la *walâya* dont le Calife est revêtu, et les difficultés que soulèverait le renouvellement de l'hommage » (*Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 14; trad. Ostrorog, p. 173).

194. — Cette théorie de la déchéance possible du Calife, soit de plein droit, soit par l'effet d'une déposition en forme, est la confirmation la plus énergique de la conception contractuelle de l'institution du Califat. Le Califat a comme base un contrat entre la Nation et le Calife; si ce dernier ne remplit pas ses obligations, le contrat se trouve rompu ; l'autre partie, la Nation, est déliée de ses obligations. Rien ne semble plus naturel aujourd'hui. Mais le droit musulman a eu le mérite de dégager cette conception de la puissance publique en plein moyen-âge, anticipant ainsi d'un millier d'années sur le mouvement philosophique du XVIIe siècle. Pour parler le langage de J.-J. Rousseau, le contrat social, dans le droit musulman, n'est pas tacite ; il est formel.

195. — Jusqu'ici, nous sommes dans le domaine du Califat régulier. Et cependant, par une confusion fâcheuse entre ce régime et celui du Califat irrégulier, quelques docteurs se rangent à une opinion dissidente, en ce qui concerne l'aptitude de l'impiété à constituer une cause de déchéance. Tout en admettant qu'elle est un empêchement à la conclusion du contrat de Califat, ils se refusent à en déduire cette conséquence logique qu'elle doit en empêcher également la continuation. Ils en donnent comme raison l'état de nécessité qui peut obliger la Nation à supporter un Calife despote, s'appuyant sur la force ; argument qui ne vaut que dans le domaine du Califat irrégulier.

C'est ainsi qu'*Al-Taftazâni,* tout en reconnaissant qu'une personne impie ou injuste n'est pas habile à exercer le Califat (12), affirme que l'impiété et l'injus-

(12) *Taqrib Al-Marâm,* p. 322.

tice ne sont pas des causes de déchéance (13). *Al-Sa'ad* est du même avis (14). Dans *Al-Mawaqif*, on trouve exposée une opinion intermédiaire (15). En cas de survenance de l'impiété, la déposition du Calife n'est pas obligatoire ; elle est simplement facultative (16). Et, d'autre part, elle cesse d'être permise au cas où elle entraînerait des maux plus graves que ceux résultant du maintien du despote au pouvoir (17). Cette dernière règle est évidemment très sage. Mais il n'en reste pas moins vrai que le Calife despote maintenu en fonction

(13)*Al-Aqa'ad Al-Nasafiyah*, pp. 145-146. *Al-Taftazâni* relève la différence entre la doctrine enseignée par *Chafi'i* et celle enseignée par *Abou Hanifa*. Pour le premier l'impie n'est capable d'exercer aucune *walâya*; pour le second il reste apte à exercer le Califat. Le Docteur précité donne son adhésion à la doctrine d'*Abou Hanifa*. Il invoque en faveur de cette doctrine les arguments suivants : 1) La tradition, depuis la fin de la période des quatre premiers Califes, a permis aux Califes impies de se maintenir au pouvoir; mais il s'agit ici d'un Califat irrégulier; 2) L'infaillibilité n'est pas une condition d'accession au Califat; elle ne peut donc être une condition de la continuation du Califat. Mais le docteur confond l'infaillibité, qui n'est pas nécessaire, et la qualité de juste, qui l'est. (Cf. la réfutation présentée par le commentateur *Al-Khayâli; Al-Aqa'ad Al-Nasafiyah*, pp. 145-146); 3) les Chafi'ites eux-mêmes distinguent entre le juge et le Calife; le juge impie encourt la déchéance, tandis que le Calife impie reste au pouvoir si des troubles graves peuvent résulter de sa déposition. Mais, là aussi, l'argument basé sur l'état de nécessité est étranger au domaine du Califat régulier. Il est à remarquer que, même pour deux docteurs Hanéfites célèbres, l'impiété est une cause de déchéance (Ibn Hammam, dans *Al-Mosàyarah*, Çadr Al-Chari'ah dans *Ta'adîl Al'Oloum*.

(14) *Charh Al-Maqaced*, t. 2, p. 272.

(15) *Al-Mawaqef*, t. 8, p. 35.

(16) « La Nation peut déposer l'*Imâm* pour une cause justifiant cette déposition. » (*Al-Mawaqef*, t. 8, p. 353.)

(17) *Al-Mawaqef*, t. 8, p. 353.

pour ces raisons pratiques d'opportunité devient un Calife irrégulier. Et nous allons voir qu'un tel régime, au point de vue doctrinal, est toujours considéré comme exceptionnel et provisoire.

§ 2. — *Déchéance par lésion physique*

196. — Le Calife peut être déchu du Califat par suite d'une lésion physique atteignant les sens, les membres du corps, ou la liberté (18).

I. — *Défauts des Sens*

197. — Le mot « sens » prend ici une signification très large et va jusqu'à comprendre la raison elle-même. Deux défauts empêchent la continuation, aussi bien que la conclusion, du contrat du Califat : la perte de la raison et la perte de la vue.

198. — La folie rend évidemment le Calife incapable de remplir ses fonctions ; mais elle n'entraîne sa déchéance que dans le cas où elle est constatée être permanente (19).

(18) Le défaut de liberté ou d'action est assimilé par *Al-Mawardi* aux défauts physiques. Il aurait été, peut-être, préférable de l'assimiler à l'esclavage, qui empêche la conclusion du contrat de Califat, et, partant, sa continuation.

(19) Cependant, il nous semble que les décisions qu'il pourrait avoir prises pendant la perte accidentelle de raison ne sont pas valables. Pour le cas de la folie, qui comporte des intervalles lucides, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 14. A notre avis il faut assimiler à la folie permanente la vieillesse et les maladies incurables qui sont de nature à affaiblir la raison jusqu'à rendre le Calife incapable de remplir ses fonctions.

199. — La perte de la vue constitue une cause de déchéance. « En effet, dit *Al-Mawardi*, la cécité fait tomber la *walâya* de judicature et constitue un empêchement à la validité du témoignage ; à plus forte raison doit-elle constituer un empêchement à la validité du Califat. » (20).

II. — *Défauts des Membres du Corps*

200. — D'une façon générale, tous les défauts des membres qui font obstacle complet, soit à l'action, soit à la locomotion (ex. la perte des deux mains ou des deux pieds), entraînent la déchéance, aussi bien qu'ils empêchent la conclusion du contrat de Califat. Si ces défauts ne causent qu'une perte partielle de la faculté d'agir ou de se mouvoir, ils empêchent la conclusion, mais ils n'entraînent pas la déchéance (21).

(20) Pour d'autres maladies de la vue (ex. la myopie), voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 15. La surdité et le mutisme, empêchant la conclusion du contrat de Califat, sont controversées. On discute sur la question de savoir si ces infirmités sont des causes de déchéance. Le bégaiement et la dureté d'oreille ne provoquent point la déchéance du Calife.

En cas de défaut physique, il semble que, puisqu'il s'agit d'un fait matériel facile à constater, la déchéance doive se produire de plein droit. Cependant, au point de vue pratique, il nous paraît préférable qu'on fasse formellement constater la déchéance du Calife à raison de l'importance sociale d'un pareil événement.

(21) Pour d'autres défauts et d'autres infirmités, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 15. En un mot, tout défaut physique qui empêche le Calife de remplir ses fonctions entraîne sa déchéance. (*Rad. Al-Moukhtar*, t. III, p. 428.)

III. — *Défaut de la Liberté d'Action*

201. — Le Calife doit jouir de sa pleine liberté dans l'exercice de sa *walâya*. S'il se trouve soumis à une volonté autre que la sienne, il perd sa liberté d'agir, et son Califat prend fin. C'est en vertu de ce principe que le Calife qui subit une influence étrangère, manifeste ou occulte, est déchu [22].

201 *bis*. — Il reste deux hypothèses importantes à envisager : L'interdiction et la violence.

202. — « Il y a interdiction, dit *Al-Mawârdi*, quand le Calife est dominé par un de ses subordonnés qui, en fait, s'approprie l'exercice du pouvoir, sans cependant faire montre de désobéissance, ni de désaccord. Un pareil état de choses ne fait point obstacle à ce que le prince subjugué demeure Calife, et ne met point en question la validité de sa *walâya ;* mais il y a lieu de considérer la nature des agissements de celui qui le domine dans l'exercice du pouvoir, puis de distinguer. Si les agissements de cet homme sont conformes aux principes de la religion et aux exigences de la justice, il est permis au Calife de le laisser agir, afin d'assurer la conclusion des affaires engagées et l'exécution des décisions intervenues, et, ainsi, d'éviter que les affaires ne souffrent d'une interruption dont il pourrait résulter un désordre préjudiciable pour la Nation. Mais, si

(22) Il faut entendre par là toute influence étrangère, quel que soit le nom qu'elle porte : protectorat, mandat, zone d'influence, etc., etc... (Pour employer le langage du droit international moderne.)

les agissements de cet homme s'écartent des principes de la religion et de la justice, il n'est point permis au Calife, de les tolérer, et il doit se chercher un défenseur qui lie les bras à l'usurpateur, et mette fin à ces abus de pouvoir. » (23).

Il est évident que la solution donnée dans cet hypothèse est dictée par des considérations d'opportunité et de nécessité, pareilles à celles qui ont inspiré les règles relatives au gouvernorat par usurpation (24).

203. — Quant à la violence, deuxième hypothèse, elle existe lorsque le Calife « tombe prisonnier entre les mains d'un ennemi victorieux et qu'il se trouve dans l'impuissance de se délivrer ». Dans ce cas, « il incombe à la nation entière de concourir à la délivrance du Calife, à cause du devoir d'assistance que ce contrat met à sa charge ».

Tant que l'on conserve l'espoir de délivrer le Calife de sa captivité, soit en combattant, soit en payant rançon, celui-ci n'est pas déchu. Mais, si cet espoir venait à cesser, il faudrait distinguer suivant que les ennemis qui détiennent le Calife prisonnier sont des non-musulmans ou des musulmans schismatiques (25). Dans le pre-

(23) *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 16; trad. Ostrorog, pp. 187-188.

(24) On peut dire qu'il y a là un vézirat par usurpation. *Al-Mawârdi* a vécu dans une période où le déclin de la dynastie abbaside s'affirmait chaque jour un peu plus. Les gouverneurs et les vézirs s'étaient emparés du pouvoir, tout en laissant une autorité religieuse nominale au Calife. C'est dans une pareille atmosphère que sont nées les règles d'opportunité relatives au gouvernorat par usurpation et à l'interdiction.

(25) Sur les schismatiques (*Boghat*), voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, pp. 47-50.

mier cas, le Calife est déchu (26) ; sa libération, après la déchéance, ne lui ferait pas recouvrer le Califat (27). Dans le second cas, il n'est pas déchu (28), à moins que les musulmans schismatiques ne se soient politiquement organisés en se désignant un autre Calife (29).

Celui-ci devient un Calife irrégulier. C'est le régime du Califat irrégulier que nous allons maintenant examiner.

---

(26) Si le Calife prisonnier a désigné un successeur avant qu'on ait désespéré de sa délivrance, la disposition est valable et le Califat se trouve acquis au successeur désigné.

(27) La question de savoir à quel moment on désespère de la délivrance du Calife est une question de fait qui doit être souverainement appréciée par la Nation.

(28) Si les musulmans schismatiques vivent « en état d'anarchie, et sans Calife, leur prisonnier demeure titulaire du Califat, parce que l'hommage anciennement prêté par eux est irrévocable et qu'ils lui doivent l'obéissance. Dès lors, sa situation entre leurs mains est celle qu'il aurait si, se trouvant au milieu d'orthodoxes, il était en état d'interdiction ». Ce qui différencie cette hypothèse de celle où le Calife est le prisonnier des non-musulmans, c'est que ceux-ci ne lui ont jamais prêté hommage. Sur le devoir de la Nation de nommer un administrateur chargé de la gérance du Califat pendant la captivité du Calife, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 17.

(29) Sur les motifs qui justifient cette règle, voir *Al-Ahk. Al-Soult.*, p. 17. (Cf. en droit international moderne, la reconnaissance de qualité de belligérant.)

CHAPITRE II

Causes d'extinction imputables au régime (Théorie du Califat irrégulier)

204. — Jusqu'ici, nous nous sommes occupés uniquement du régime du Califat régulier. Celui-ci se trouve terminé, ou plus exactement suspendu, par la survenance d'un fait qui rend impossible son fonctionnement. Il est alors remplacé par le régime du Califat irrégulier. C'est en étudiant ce régime que nous voyons comment le Califat régulier prend fin et quand il doit se rétablir.

205. — Précisons, d'abord, en quoi le Califat régulier se distingue de tout autre régime. Trois traits lui donnent sa physionomie propre : 1° Il est basé sur une conception contractuelle : le Calife régulier est élu en vertu d'un contrat de Califat, ou nommé par son prédécesseur en vertu d'un contrat de nomination ; la force et la violence sont complètement étrangères à son titre. 2° Le Calife régulier doit remplir certaines condi-

tions de capacité, qui ont pour but d'assurer le bon fonctionnement du régime. 3° Dans le fonctionnement du Califat régulier, se dégagent trois caractéristiques essentielles : *a*) le Calife réunit des attributions politiques et des attributions religieuses ; *b*) dans l'exercice de ces attributions, il applique les principes du droit musulman, étant censé continuer le gouvernement du Prophète ; *c*) sa *walâya* est une et indivisible : de là l'unité du monde musulman.

206. — Si le fonctionnement du Califat régulier devient en fait impossible pour une cause ou pour une autre, les musulmans se trouvent dans une impasse : d'une part, ils sont sous l'obligation d'établir ce régime, comme nous venons de le voir ; mais, d'autre part, ils sont dans l'impossibilité de l'établir. C'est de cette situation contradictoire qu'est née la conception du Califat irrégulier (1).

(1) Le point de départ de la distinction entre le Califat régulier et le Califat irrégulier se trouve dans le hadith : « Le Califat, après moi, durera pendant trente ans; il se transformera ensuite en puissance et domination. » Disons, tout de suite, que le mot « Califat » dans le *hadith* nous paraît un anachronisme, étant donné que le titre de Calife n'a été reconnu qu'après la mort du Prophète, et que celui-ci employait normalement le mot « *Imâmat* » pour désigner le gouvernement islamique après lui.

Cf. le commentaire donné de ce hadith dans *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, pp. 142-143. *Al-Aqa'ed Al-Adodiyah*, pp. 205-206. On se sert de différentes appellations pour opposer les deux régimes : Califats réel et fictif, Califats parfait et imparfait, Califats régulier et irrégulier. Nous avons préféré la dernière appellation, car elle n'implique pas, comme les autres, une idée d'illégitimité, idée qui n'accompagne pas nécessairement, comme nous allons le voir, le régime du Califat irrégulier.

A l'exception de deux ouvrages récents (RACHID RIDA, *le Califat*, pp. 36-38, 42-47; *le Mémoire Turc*, trad. arabe, pp. 14, 24,

207. — Ce régime est donc essentiellement fondé sur l'idée de nécessité (2). De cette idée découlent deux principes fondamentaux : 1° La nécessité rend permis ce qui est défendu en principe. Partant de là, le Califat

27-28, 36-37, 40, 61) auxquels nous avons souvent fait allusion, et qui insistent sur l'importance de la distinction entre les deux régimes sans aboutir cependant à une théorie cohérente, il n'existe dans les ouvrages des jurisconsultes que des indications fragmentaires sur le Califat irrégulier. La raison en est, probablement, qu'on ne veut pas avouer franchement la légitimité d'un état de fait qui existe depuis longtemps, contrairement aux principes strictement orthodoxes. Au lieu de distinguer entre le régime régulier et le régime irrégulier, tout en admettant que les deux sont légitimes, les docteurs (particulièrement les Hanéfites qui comptent beaucoup de Turcs) s'ingénient à légitimer ce dernier sous la fausse couleur d'un régime régulier, au risque de commettre une confusion fâcheuse entre deux régimes dont l'esprit est complètement différent, et de formuler des règles inadmissibles en ce qui concerne le fonctionnement du Califat régulier (ex. le Calife despote peut être maintenu au pouvoir, sans préciser de quel régime il s'agit). Nous allons tenter de créer de toutes pièces les grandes lignes d'une théorie du Califat irrégulier. Notre tâche est extrêmement délicate, d'abord parce que nous passons dans le domaine des faits de force et de violence, domaine souvent rebelle à la systématisation, et ensuite parce que nous ne trouvons plus un guide continu dans les écrits des docteurs. C'est à la pratique et aux précédents historiques que nous demanderons les éléments de cette construction.

(2) La théorie de la nécessité dans le droit musulman, est une des théories les plus riches en applications. Les jurisconsultes l'ont dégagée et systématisée par le rapprochement et l'étude méthodique d'un grand nombre de prescriptions légales qui la mettent pratiquement en œuvre. Un exemple fera comprendre leur processus. Les bêtes mortes sont déclarées impures; il est donc défendu d'en manger; mais exception est faite pour « celui qui est poussé par la faim » (Sourate V, verset 5). Une autre application se trouve dans le *hadith* : « La chatte n'est pas impure; elle est de ces servantes qui tournent toujours autour de vous ». En rapprochant les deux *naççs*, les doc-

qui ne réunit pas tous les traits caractéristiques du Califat normal doit, néanmoins, recevoir la qualification de « permis » (c'est-à-dire légitime), si la nécessité nous oblige à subir un régime aussi défectueux. De deux maux il faut choisir le moindre. Le Califat irrégulier devient légitime : car il présente des inconvénients moins graves que ceux qui résultent de l'absence complète de tout régime de Califat. Il faut, par conséquent, distinguer entre la légitimité et la régularité. Le Califat légitime peut ne pas être régulier, tandis que le Califat régulier est toujours légitime. 2° La nécessité porte en elle-même sa propre limite : d'où deux conséqueces : *a*) pour régir le Califat irrégulier, on applique toutes les règles du Califat régulier, sauf celles que la nécessité écarte ; *b*) le Califat irrégulier dure autant que l'état de nécessité qui en est la cause ; aussitôt que cet état disparaît, le régime prend fin immédiatement ; il est donc provisoire et exceptionnel (3).

teurs cherchent la raison d'être *pertinente et efficiente* de l'attribution de ces qualifications légales de pureté à des choses impures en principe; ils la trouvent dans la difficulté d'éviter d'avoir contact avec la chatte ou de manger la bête morte. Généralisant le motif, ils en déduisent que la nécessité de subir le contact d'une chose impure ne détruit pas l'état de pureté. Sortant du domaine d'une espèce déterminée pour englober le genre prochain, ils en déduisent le principe final que « la nécessité rend permis ce qui est défendu en principe » (*Rad. Al-Mohtar,* t. I, pp. 512-513; t. III, p. 428; t. IV, p. 423. Cf. OSTROROG, *Introduction à Al-Ahk. Al-Soult.,* pp. 45-47).

(3) Il est facile de prévoir une objection. Comment peut-on appeler régime d'exception un régime qui a duré pendant treize siècles, et qui dure encore ? Mais le fait que le régime a duré aussi longtemps et qu'il est probablement destiné à durer encore n'empêche nullement que l'idéal soit de rétablir le Califat régulier, le seul régime normal. Disons tout de suite, qu'il ne s'agit

208. — Le premier de ces principes nous expliquera, quand et comment s'impose le Califat irrégulier ; le second, comment il fonctionne et comment il prend fin et cesse d'être légitime (4).

point de rétablir le Califat sous une forme semblable à celle du gouvernement des quatre premiers Califes. Le Califat régulier n'est pas une forme rigide de gouvernement; c'est un régime souple dont la forme peut varier pour s'adapter à l'évolution sociale. Quant à la longue vie du Califat irrégulier, ce n'est qu'un phénomène historique dont nous avons cherché ailleurs l'explication. A l'origine le Califat a été conçu dans l'esprit d'une démocratie qui devait fonctionner dans l'intérêt des gouvernés; il impliquait beaucoup plus l'idée de charge et de responsabilité que celle d'autorité et de puissance. Lorsqu'un changement fatal s'est produit avec l'avènement de la dynastie Ommayade, les savants eux-mêmes ont dû s'incliner à la longue devant le fait accompli. Des théologiens comme les *Mourdjites* se sont même ingéniés à élaborer des théories subtiles pour justifier cette usurpation du pouvoir. C'est ainsi que le Califat irrégulier est apparu dans l'histoire. Il s'est maintenu, et il se maintient encore en l'absence d'une forme de Califat régulier adaptable aux circonstances nouvelles du monde musulman. Mais, le jour où l'on aura trouvé cette forme moderne du Califat régulier, aucune objection à son développement ne pourra être tirée de la longue existence du Califat irrégulier; car, malgré ses longs siècles d'existence, le Califat irrégulier n'a jamais été au regard du droit public musulman qu'un régime provisoire.

(4) Ce plan facilitera la comparaison entre ce régime et celui du Califat régulier; car, pour l'étude de ce dernier, nous avons adopté une méthode d'exposition à peu près semblable.

Si nous donnons à l'étude du Califat irrégulier une place accessoire par rapport à celle du régime régulier, c'est pour faire ressortir le caractère exceptionnel et provisoire du premier de ces régimes dans un exposé doctrinal tel que celui-ci.

SECTION I

Comment s'impose le Califat irrégulier (Et comment cesse le Califat régulier)

209. — Nous venons de voir que le Califat irrégulier a pour base un état de nécessité. Cet état se résume, en dernière analyse, en une idée de force ou en une idée d'opportunité. Le régime s'impose, ou bien parce qu'une personne puissante s'empare du pouvoir par la force, ou bien parce que, pour une raison autre que la violence, le régime du Califat régulier ne peut plus fonctionner, et qu'il serait opportun de le remplacer provisoirement par un régime irrégulier (5).

§ 1. — *Califat à base de force*

210. — C'est la forme la plus fréquente du Califat irrégulier. Deux questions se posent naturellement : Comment s'établit-il, et à quel moment devient-il légitime ?

1° *Comment s'établit-il ?*

211. — On lit les lignes suivantes dans *Al-Mosayarah:* « Si les deux conditions de science et de justice venaient à faire défaut chez la personne qui s'empare de l'*Imâmat,* comme, par exemple, si un ignorant ou un impie

(5) Nous réservons le terme « Califat irrégulier » pour désigner le régime en général; pour ses deux subdivisions nous emploierons les termes : Califat de force et Califat d'opportunité.

venait à s'emparer du pouvoir, et si, en voulant l'écarter du Califat, on suscitait des troubles impossibles à supporter, on se prononcerait pour la validité de son *imâmat,* afin de ne pas faire comme celui qui, pour construire un château, détruit tout un pays. » (6).

Cette règle se base sur le principe : de deux maux il faut choisir le moindre. Un régime établi par la force vaudra peut-être mieux que la guerre civile. C'est en partant de cette idée qu'on peut considérer comme légitime, bien qu'irrégulier, le Califat des deux premières dynasties de l'Islam : Les Ommayades et les Abbasides (7).

212. — *Mo'awiyah,* le fondateur de la première, a été le premier Calife irrégulier dans l'Islam. S'appuyant sur l'armée de la Syrie, et grâce à son habilité de diplomate, il a su tirer parti des troubles qui ont suivi le meurtre d'*Otsman,* le troisième Calife, meurtre à l'occasion duquel il a revendiqué son droit d'exercer la vengeance du sang, à titre de parent. Il s'est entouré d'hommes habiles et sans scrupules. Il a pu ainsi, par la force et par la ruse, s'emparer du Califat après l'assassinat d'*Ali,* le quatrième et dernier Calife régulier (8).

(6) Cf. *Al-Mawaqef,* t. 8, p. 353; *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah,* p. 146.

(7) Sur la réfutation de la thèse d'*Al-Taftazâni* que les Abbasides et quelques Ommayades ont été des Califes réguliers, voir le *Mémoire Turc,* pp. 47-51.

(8) Nous considérons *Ali* comme Calife régulier, bien qu'une partie du monde mulsulman (la Syrie et l'Egypte) ait échappé à son autorité. *Mo'awiyah,* qui s'est rendu indépendant dans ces pays, n'a été qu'un simple rebelle, que le Calife n'a pas désespéré de soumettre. Or nous verrons plus loin qu'un Calife régulier ne devient irrégulier, par le fait de la révolte d'un gouverneur, que lorsqu'il désespère de soumettre le rebelle, soit en s'abstenant de lutter contre lui, soit en reconnaissant son autorité.

213. — *Al-Saffah'* le fondateur de la seconde dynastie, a suivi l'exemple de *Mo'awiyah* pour renverser la dynastie de ce dernier. Profitant d'une propagande occulte commencée de bonne heure par ses ancêtres, et s'appuyant sur une forte armée persane, il a conquis le pouvoir par des actes de violence qui lui ont valu son nom sinistre (9).

214. — C'est donc la force qui est le fondement de ce régime. Cette force doit être actuelle et irrésistible. Le monde musulman ne doit s'y abandonner que lorsqu'il ne peut pas faire autrement. C'est seulement à ce moment là qu'on peut dire qu'il y a un véritable état de nécessité. Tant qu'il existe une chance que le droit triomphe de la force, on doit la tenter, pour servir la bonne cause. C'est probablement en partant de ce principe, bien qu'en exagérant les possibilités de succès, qu'*Al-Hosseïn,* fils du quatrième Calife, a tenté l'épreuve désespérée qui a fini par la tragédie de *Karbèla.* C'est aussi le même principe qui a été invoqué pour justifier la révolte plus durable d'*Ibn Al- Zobeïr* qui se proclama Calife à la Mecque en face des Califes Ommayades, à Damas (10).

(9) *Al-Saffah* signifie en arabe celui qui fait verser beaucoup de sang.

(10) Le soulèvement contre un Calife irrégulier qui s'impose par la force est donc légitime et même nécessaire, mais à deux conditions. Premièrement, il faut que celui qui se soulève estime, pour des raisons sérieuses, qu'il y a des chances de réussir. Deuxièmement, il faut qu'il ait l'intention sincère de rétablir le régime du Califat régulier renversé par son adversaire; s'il voulait simplement s'emparer du pouvoir pour en faire le même usage, le monde musulman ne gagnerait rien à la substitution d'un régime de force à un autre du même genre.

Le même principe, pris sous un autre de ses aspects, a légitimé la renonciation au Califat par *Al-Hasan*, fils aîné du quatrième Calife, au profit de *Mo'awiyah*. Constatant que ce dernier disposait d'une force irrésistible, il s'est sagement retiré d'une lutte qui n'aurait servi qu'à augmenter les désastres d'une guerre civile, qui déchira l'Empire musulman pendant plusieurs années.

215. — Si la force du Calife irrégulier doit être actuelle et irrésistible, il suffit, par contre, qu'elle soit latente. Une fois l'autorité d'une dynastie fermement établie, les Califes qui ont succédé au fondateur ont eu à peine besoin de recourir à la force. Celle-ci a été à leur disposition, actuelle et irrésistible, mais à l'état latent. Chaque successeur s'est emparé du Califat en vertu d'un contrat de nomination, contrat nul, comme émanant de son prédécesseur, un Calife irrégulier. Ce qui a légitimé son Califat, c'est l'état de nécessité provenant de la force, qu'il a toujours été prêt à exercer, si le besoin s'en était fait sentir.

Il peut nous sembler au premier abord, parce que la force latente n'a pas les mêmes manifestations brutales que la force effective — bien qu'elle soit aussi efficace — que des Califats paisibles, comme ceux d'*Al-Walîd* et de *Soleïman*, califes Ommayades, d'*Al-Mançour* et d'*Al-Rachid*, Califes Abbasides, n'ont point été entâchés par le vice de violence. C'est une erreur. Ces Califes ont disposé de la force; elle est restée à la base même de leurs Califats. Et elle est sortie de l'état latent pour passer à l'état d'utilisation effective entre les

mains de ceux de ces Califes qui en ont eu besoin (ex. *Yézid* contre *Al-Housseïn, Abdel-Malek* contre *Ibn Al-Zobeïr*) (11).

216. — Enfin, pour que le Califat irrégulier devienne légitime, il faut que le Calife use de la force pour rétablir l'ordre et la sécurité. Si le monde musulman ne récoltait pas au moins cet avantage, qui est la raison d'être du Califat imposé par la force, on ne pourrait pas dire que, en subissant ce régime, il a choisi le moindre de deux maux.

D'ailleurs, nous verrons dans la suite que le moment où le Califat irrégulier devient légitime, c'est l'instant même où, grâce à lui, s'établissent fermement l'ordre et la sécurité.

217. — Nous aboutissons donc aux conclusions suivantes : Le Califat irrégulier s'établit par la force actuelle et irrésistible, qui doit exister au commencement du règne de chaque Calife irrégulier. Il suffit que cette force soit latente ; mais elle doit toujours être employée, entre autres buts, pour rétablir l'ordre et la sécurité.

(11) Il faut envisager le Califat de chaque Calife irrégulier comme indépendant de ceux des autres, même appartenant à la même dynastie. Le fait qu'il succède à son prédécesseur ne saurait empêcher l'interruption momentanée du Califat irrégulier au point de vue du droit strict. De ce principe découle une conséquence importante : il faut qu'il existe, *au commencement du Califat de chaque Calife irrégulier*, une force actuelle et irrésistible. Si cette force cesse au cours du Califat, il faut, pour mettre fin à l'autorité du Calife irrégulier, un acte formel de la part de la Nation, ou un soulèvement qui réussisse.

2° *A quel moment le Califat de force devient légitime*

218. — Le Califat imposé par la force devient légitime au moment où il réunit deux éléments, un élément de fait et un élément de droit.

219. — Le premier de ces éléments consiste dans l'établissement effectif de l'autorité du Calife sur le territoire dont il se proclame Calife (12). Avant cet établissement, il ne serait pas considéré comme Calife légitime; car l'état de nécessité, qui est la base de son titre, n'existe pas encore. Dans cette première phase, il serait considéré comme un rebelle contre le Calife régulier, s'il en existe un. Celui-ci doit le combattre pour le soumettre. Tous les musulmans doivent assister le Calife régulier dans cette œuvre de pacification, même ceux qui passent au camp du rebelle. Bien plus, le Calife régulier ne perd pas cette qualité par le simple fait de la révolte, tant qu'il ne désespère pas de ramener le rebelle à l'obéissance. C'est ainsi qu'*Ali*, le quatrième Calife régulier, n'a jamais cessé de garder cette qualité ; car il n'a pas renoncé à son droit de soumettre *Mo'awiyah*. Si le Calife régulier cesse définitivement de lutter contre le rebelle, ou s'il reconnaît son autorité sur le territoire revendiqué, ce dernier devient un Calife irrégulier et l'autorité du rebelle devient légitime.

(12) Le Calife irrégulier, contrairement au Calife régulier, ne doit pas disposer nécessairement d'une autorité établie dans tout le monde musulman. Le défaut d'unité de l'Islam, dans ce cas, ne serait qu'une cause de plus d'irrégularité de son titre.

220. — La question de savoir si le Calife irrégulier a effectivement établi son autorité est une question de fait. En tout cas, il faut que le Calife ait rétabli, dans son territoire, l'ordre et la sécurité, et qu'il soit capable de les maintenir. C'est ainsi qu'*Abd Al-Malek,* dont le Califat a commencé au milieu des troubles et des guerres civiles, n'a été définitivement reconnu comme Calife qu'après avoir étouffé toutes les révoltes. *Mo'awiyah* lui-même n'est devenu Calife irrégulier qu'après la mort d'*Ali,* et seulement dans la limite des territoires Syrien et Egyptien ; ce n'est qu'après la renonciation *d'Al-Hasan* au Califat qu'il est devenu Calife irrégulier de tout l'Islam. Il en a été de même d'*Al-Saffah.* Son Califat n'a commencé qu'au moment où il a rétabli l'ordre dans le monde musulman, après l'extermination presque complète de la dynastie Ommayade.

221. — Le fait qu'il y a encore une certaine résistance envers l'autorité du Calife n'empêche pas que son Califat soit légitime, si la résistance n'est pas de nature à compromettre cette autorité. Ainsi la résistance manifestée de tout temps par les Kharadjites n'a pas été assez grave pour mettre en question la légitimité des Califats Ommayades et Abbasides. Il en a été de même pour l'opposition clandestine des Chiites. Quelques-unes de ces sectes ont même réussi à fonder des Etats indépendants, qui ont échappé à l'autorité du Calife, sans être un obstacle à la légitimité de son titre.

222. — Si à cet élément de fait, — l'établissement effectif de l'autorité, — vient se joindre un élément de droit, le Califat de force devient légitime. Cet élément

de droit consiste dans la reconnaissance formelle par les musulmans du Califat imposé par la force. Cette reconnaissance prend habituellement la forme de la prestation d'hommage. Les musulmans prééminents, et non pas nécessairement la majorité des électeurs, reconnaissent formellement l'autorité du vainqueur ou de son successeur, en lui prêtant hommage.

223. — On ne doit pas confondre cette prestation d'hommage avec celle qui a lieu dans le régime du Califat régulier. Les deux sortes de prestation d'hommage diffèrent essentiellement, au moins aux deux points de vue suivants. Dans le Califat régulier, on fournit l'hommage librement, sans contrainte et dans l'intérêt général; tandis que, dans le Califat de force, la prestation est arrachée par la violence ou obtenue par complaisance (13). 2° Dans le Califat régulier, on ne prête l'hommage qu'à un Calife qui remplit toutes les conditions de capacité nécessaires, tandis que, dans le Califat de force, l'hommage est toujours fourni, même si le Calife ne remplit point les dites conditions (14).

224. — Il faut se garder de croire que l'élément de droit doit nécessairement suivre l'élément de fait. Il peut quelquefois le précéder. On commence d'abord à prêter hommage à un Calife, dont l'autorité n'est pas définitivement établie, puis celui-ci réussit à établir

(13) Cf. l'hommage prêté à *Yezid*, deuxième Calife Ommayade.

(14) Cela n'empêche pas que quelques Califes irréguliers aient rempli les conditions nécessaires : ex. *Omar Ibn Abd Al-Aziz*, Calife Ommayade, *Al-Rachid*, Calife Abbaside.

son autorité (ex. *Abd Al-Malek, Al-Saffah*). Mais, dans ce cas, la prestation d'hommage, à elle seule, ne suffit pas à légitimer le Califat irrégulier si l'élément de fait ne vient pas s'y joindre. C'est à partir de ce moment seulement que le Califat de force devient légitime.

225. — Il reste légitime tant que dure l'état de nécessité. Avec la cessation de celui-ci, il doit prendre fin pour permettre au Califat régulier de se rétablir. Les principes que nous venons de poser n'empêchent point que le Calife irrégulier lui-même devienne un Calife régulier, s'il vient à réunir toutes les conditions nécessaires, et si la Nation l'accepte librement comme Calife. C'est ainsi qu'*Omar Ibn Abd Al-Aziz* est considéré par beaucoup de docteurs comme ayant été un Calife régulier. Il a rempli ,en effet, toutes les conditions de capacité au Califat, et, il n'est pas sorti, dans son gouvernement, de la légalité [15].

226. — Inversement, un Calife qui a commencé par être régulier, peut devenir ultérieurement irrégulier, si, par exemple, il vient à manquer de l'une desonditons de capacité (ex. la qualité de justice) et si alors, en dépit de sa déchéance, il se maintient au pouvoir par la force.

(15) Il reste toutefois douteux que ce Calife Ommayade ait pu par exception purger son titre du vice de force qui était à son origine. Il a dû son Califat à une nomination entachée de nullité. Il a avoué lui-même qu'il n'avait pas les mains complètement libres, ne pouvant pas désigner, comme il aurait voulu, son propre successeur (Ibn Khaldoun, p. 228).

§ 2. — Califat a Base d'Opportunité

227. — Le Califat irrégulier peut s'établir en dehors de tout élément de violence. Il peut arriver que le régime régulier ne puisse pas fonctionner, et qu'un régime irrégulier s'impose. La nécessité découle alors de causes d'opportunité (16). Il convient de rechercher :

a) Dans quels cas apparaît ce genre de Califat.

b) Dans quelle mesure et pour quelles raisons il est reconnu comme obligatoire.

1° *Les cas d'Etablissement du Califat d'opportunité*

228. — Le Califat régulier ne peut s'établir qu'autant que le Calife en fonction a obtenu le suffrage volontaire de la Nation et qu'il réunit toutes les conditions de capacité antérieurement analysées. Or, la Nation peut se trouver dans la nécessité d'élire un Calife qui ne remplisse pas toutes ces exigences ou de le maintenir quand il a cessé de remplir quelques-unes d'entre elles. Elle peut également être obligée d'élire, ou de maintenir, un Calife qui ne réalise pas, ou qui ne réalise plus, les trois traits essentiels du Califat. Telles sont les quatre hypothèses où se présente le Califat d'opportunité.

(16) Cf. *Taqrib Al-Marâm*, p. 323 : *Charch Al-Maqaced* (cité par Rachid Rida, *le Califat*, p. 18), *Ta'adil Al-Ouloum* (cité par le *Mémoire Turc*, p. 22).

A) *Investiture d'un Calife qui ne remplit pas les conditions de capacité nécessaires*

229. — Ces conditions, on le sait, sont nombreuses et difficiles à réunir. Il n'est donc pas toujours possible de trouver un Calife habile à exercer régulièrement le Califat. Faute d'un Calife de ce genre, on est réduit à la nécessité d'investir un Calife irrégulier, qui satisfasse au plus grand nombre possible de ces conditions. Dans ce cas, le Califat irrégulier est légitime; c'est un Califat d'opportunité. C'est la solution qui est donnée dans le *Charh Al-Maqaced :* « S'il était impossible de trouver un *imâm* qui remplisse les conditions nécessaires et si une partie des électeurs avait prêté hommage à un Qoreïchite qui remplisse quelques-unes d'entre elles sans d'ailleurs avoir l'autorité suffisante pour imposer ses décisions et faire obéir le peuple à ses ordres, et sans disposer de la force qui lui permettrait de diriger les affaires publiques et de nommer ou de révoquer librement ses délégués, la prestation d'hommage à un Calife pareil pourrait-elle être considérée comme l'exécution de l'obligation (d'établir le Califat), et les princes provinciaux puissants et connus pour leur bonne politique, leur justice et leur équité, auraient-ils le devoir de remettre complètement les affaires dans les mains de cet *imâm,* et de se considérer comme ses sujets ? On pourrait invoquer (en faveur d'une réponse affirmative) le verset Qoranique « Obéissez à Dieu, et obéissez au Prophète et à ceux de vous qui détiennent le commandement », et le *hadith* « Celui qui meurt sans connaître quel est son *imâm,* meurt de la mort du païen » ; car le devoir d'obéissance à l'*Imâm* (établi par le Qorân),

et de la connaissance de l'*Imâm* (prescrite par le *hadith*) implique l'existence de celui-ci. » (17).

230. — Il en résulte que l'autorité d'un Calife irrégulier qui, au début, ne réunit pas les conditions nécessaires, est néanmoins légitime, à cause de l'état de nécessité où se trouve le monde musulman. Ce calife pourra toujours se servir d'agents remplissant les conditions qui font défaut chez lui, pour s'acquitter des fonctions qui exigent l'existence de ces conditions. Le Califat des sultans Ottomans a été incontestablement irrégulier, même en dehors de toute idée de force. Mais l'Islam les a reconnus comme Califes parce qu'il n'aurait pas pu alors en trouver d'autres, mieux qualifiés pour jouir de cette dignité.

B) *Maintien du Calife*
qui ne réunit plus les conditions nécessaires.

231. — Dans ce cas, le Calife devrait, en principe, encourir la déchéance. Cependant, le monde musulman

(17) T. 2, p. 275. La Nation peut-elle investir du Califat une personne qui ne remplit pas les conditions nécessaires, même en présence d'un autre qui les remplit ? Dans une pareille hypothèse, il ne semble pas qu'on rencontre l'état de nécessité apte à justifier l'investiture d'un Calife irrégulier. Cependant, si la Nation préfère investir du Califat une personne qui ne réunit pas toutes les conditions, c'est que l'autre personne qui les réunit ne satisfait pas d'une façon aussi parfaite à quelques conditions importantes, en vue desquelles la Nation donne la préférence à la première. Ceci revient à dire que la seconde de ces personnes ne remplit pas toutes les conditions d'une façon satisfaisante. On pourrait alors justifier l'investiture de la première en invoquant la nécessité de faire appel à celui qui répond au plus haut degré au plus grand nombre de conditions possibles.

peut se trouver dans l'état de nécessité de le maintenir, faute d'un autre candidat qui remplisse les conditions. Alors, l'autorité du Calife déchu du Califat régulier, continuera à être légitime, en vertu d'un autre titre. La différence entre cette hypothèse et la précédente consiste en ce que, dans la première, le Calife est, dès le début, irrégulier, et le sera toujours; tandis que, dans la deuxième, le Calife commence d'abord par être régulier; il ne devient irrégulier qu'après coup, par suite d'un événement ultérieur.

232. — Cette dernière hypothèse se réalisera notamment quand le Calife régulier devient impie. Le monde musulman peut librement le garder au Califat, s'il ne trouve pas une autre personne de même capacité pour le remplacer. Mais, si ce Calife se maintenait lui-même par la violence, son Califat ne serait plus à base d'opportunité, mais à base de force.

C) *Investiture d'un Calife qui ne réalise pas les traits essentiels du Califat.*

233. — Le monde musulman a dû se contenter, pendant une très longue période, d'un ou plusieurs Califes réalisant, dans la mesure du possible, quelques-uns seulement de ces traits. On est même allé jusqu'à admettre des Califats où n'existait aucune de ces trois caractéristiques (ex. les Califes Abbasides, au Caire).

La seule raison d'admettre la légitimité du Califat dans une pareille hypothèse c'est de satisfaire à l'obligation d'établir un régime de Califat, même irrégulier, en attendant de pouvoir faire mieux.

234. — Le Califat Ommayade en Espagne a été irrégulier, les Califes de ce pays n'ayant pas pu réaliser l'unité du monde musulman. On peut dire qu'il en a été de même pour les Califes Fatimides et Abbasides qui ont existé en même temps que les Califes Ommayades d'Espagne, même si l'on fait abstraction du vice de force qui déjà imprimait par lui-même un caractère d'irrégularité à ces trois régimes du Califat.

235. — Le second trait essentiel du Califat — l'aptitude à appliquer effectivement les principes du droit musulman — peut devenir irréalisable dans l'état de stagnation où se trouve actuellement la doctrine islamique, s'il ne se produit pas un mouvement de renaissance qui lui restitue sa place parmi les grands systèmes vivants de notre époque. Le Calife peut alors se trouver dans la nécessité de recourir, dans le domaine politique, à un système emprunté au droit moderne, à la condition toutefois que ce système ne soit pas contraire aux principes fondamentaux du droit musulman. Cette concession aux besoins passagers du temps, sans rendre son Califat « illégitime », le transforme en un régime irrégulier. C'est aux *Modjtahidoun* qu'incombera alors le devoir d'aider le Calife à rétablir le régime régulier, en faisant les efforts scientifiques nécessaires pour restituer au système islamique sa vivacité et son adaptabilité anciennes.

236. — Enfin, le troisième trait — la réunion des attributions politiques et religieuses, peut se trouver, lui aussi, impossible à réaliser. Il arrive quelquefois que le Calife ne peut exercer que des attributions religieuses

(ex.: Les Califes Abbasides au Caire, et dernièrement l'ex-Calife turc *Abd Al-Madjid*). Mais en règle générale, la situation du Calife dans l'Islam s'est caractérisée par le fait qu'il est à la fois un chef religieux et un souverain politique.

D) *Maintien d'un Calife qui ne réalise plus les traits essentiels.*

237. — Le Calife commence d'abord par être régulier. Puis un événement se produit qui enlève à son Califat l'un des traits essentiels qu'il devrait présenter pour demeurer régulier. Si, par exemple, un rebelle réussit à fonder un gouvernement indépendant du Califat, il rompt l'unité de l'Islam, et le Calife devient irrégulier. Néanmoins, il suffit, pour rétablir le caractère régulier du Calife, que le rebelle, sans être effectivement soumis, reconnaisse volontairement l'autorité, même nominale, du Calife (ex. : le cas d'un gouverneur par usurpation ou d'un vézir de délégation par usurpation, qui reconnaît l'autorité du Calife) (18).

(18) Nous avons ainsi terminé l'étude des quatre hypothèses du Califat d'opportunité. On pourrait, bien entendu, multiplier ces hypothèses en les combinant. Il y aurait ainsi, en plus :

a) Calife qui ne remplit pas les conditions et ne réalise pas les traits essentiels.

b) Calife qui ne remplit pas les conditions et ne réalise plus les traits essentiels.

c) Calife qui ne remplit plus les conditions et qui ne réalise pas les traits essentiels.

d) Calife qui ne remplit plus les conditions et qui ne réalise plus les traits essentiels.

2° Caractère obligatoire du Califat d'opportunité

238. — Il est admis que le Califat régulier a un caractère obligatoire de par la Loi. Il est évident que le Califat de force a également ce caractère de par la force elle-même. Que dire du Califat d'opportunité ?

Si le monde musulman trouve impossible d'établir un régime régulier, doit-il établir à sa place un régime irrégulier, même s'il n'y est pas obligé par la force ? En d'autres termes, le Califat d'opportunité a-t-il un caractère obligatoire ou facultatif ?

Pour répondre à cette question, il faut pénétrer l'idée essentielle de ce régime. Le point de départ c'est que les musulmans doivent (il y a là une obligation) établir le régime régulier. Mais voici qu'on se trouve dans un état de nécessité qui rend impossible l'établissement de ce régime. Que faire devant l'obligation d'une part, et l'impossibilité, de l'autre ? On répond qu'il faut s'incliner devant la nécessité, puisqu'on ne peut pas faire autrement. Mais on ne doit s'incliner devant elle que dans la mesure où on y est réellement contraint.

Prenons ce principe comme directive et envisageons, par exemple, le cas où le Califat régulier devient impossible à cause de l'absence d'un candidat qui remplisse toutes les conditions nécessaires. Si l'on trouve du moins un Calife qui remplisse une partie de ces conditions, la loi du moindre mal demande qu'on l'investisse plutôt que de se passer de tout régime de Califat. Dire que l'état de nécessité nous dispense d'établir ce régime,

c'est permettre à cet état de produire des effets plus étendus qu'il n'est nécessaire (19).

239. — On peut se demander l'intérêt pratique qu'il y a à affirmer que le Califat d'opportunité a un caractère obligatoire. Même en supposant qu'il n'ait pas ce caractère, une forme quelconque de gouvernement sera toujours nécessaire. Et, puisqu'on ne saurait éviter un gouvernement, mieux vaut encore un Califat d'opportunité qu'une forme quelconque de gouvernement qui serait en contradiction plus complète avec les principes du droit musulman. Il est vrai qu'il peut arriver qu'on aboutisse à l'établissement d'un Califat irrégulier qui ne présente aucun des traits caractéristiques du Califat régulier. Même alors il est utile d'affirmer qu'il s'agit là d'un Califat d'opportunité, parce que cette affirmation doctrinale implique par elle-même qu'on doit s'assigner comme idéal de rapprocher ce régime d'attente du régime du Califat régulier. A mesure qu'il devient possible de rétablir l'un des traits essentiels du régime

(19) Cette conclusion est confirmée par le passage du *Charh Al-Maqaced* que nous avons déjà cité. Cf. en ce sens les lignes suivantes de *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*. « Si l'on objecte, dit *Al-Sa'ad* que, puisque le Califat ne durerait que pendant trente ans, il en résulte que la période qui suit les Califes Rachidoun manquerait d'*imâm* et que la Nation toute entière tomberait dans le péché et mourrait d'une mort païenne, nous répondons qu'il s'agit ici, comme nous l'avons déjà vu, du Califat parfait. » (pp. 142-143). Ce passage implique que le Califat *imparfait* (irrégulier) qui a suivi la période de trente ans reste obligatoire, afin que la Nation ne tombe pas dans le péché. On trouve toutefois dans *Al-Mawaqef* (pp. 347-348, 350), deux passages qui semblent donner au Califat irrégulier un caractère facultatif ; mais nous croyons que le caractère obligatoire ressort clairement de ce que nous venons d'établir.

régulier, on doit s'empresser de le faire. Le régime existant est ainsi considéré de par sa qualification même comme un régime essentiellement provisoire.

A plus forte raison dans les hypothèses plus favorables où le Califat d'opportunité présente quelques-uns des traits du Califat régulier, y a-t-il avantage à garder ce régime plutôt qu'une forme sans rapport avec l'Islam.

SECTION II

Comment fonctionne le Califat irrégulier et comment il prend fin

240. — Le Califat irrégulier doit fonctionner, dans la mesure du possible, d'après les règles applicables au Califat régulier. Il doit prendre fin aussitôt qu'il devient possible de rétablir le Califat régulier.

§ 1. — *Comment il fonctionne*

241. — Le principe fondamental c'est que, parmi les règles du Califat régulier, seules cessent d'être applicables les règles dont l'application devient impossible à cause de l'état de nécessité.

Nous ne saurions mieux faire que de donner quelques applications de ce principe.

1° *Attributions du Calife.*

242. — Dans le régime du Califat régulier, on sait que le Calife nomme ses délégués (Agents du Califat), exerce

ses attributions politiques et religieuses, et peut faire une nomination valable de son successeur. Il ne doit ni excéder son pouvoir ni en abuser. Reprenons sucessivement ces quatre points.

243. — A) *Nomination des Délégués.* — En principe, le Calife irrégulier ne devrait pas être capable de faire des nominations valables. Mais tout le monde admet que, étant donné l'état de nécessité, il peut en faire. C'est ainsi qu'il peut valablement nommer les juges, les vézirs, les gouverneurs, les généraux de l'armée, les agents du fisc, les *imâms* de la prière, etc..., etc... On lit le passage suivant dans *Al-Mosayarah :* « L'usurpateur peut valablement exercer ces attributions, nomination des agents pour la justice, l'administration, le commandement, etc..., à cause de l'état de nécessité. Il en est de même au cas où il n'y a pas eu un Qoreïchite juste, au cas où il y en a, mais où la puissance des injustes rend impossible son investiture. » [20].

224. — B) *Exercice des attributions politiques et religieuses.* — Cet exercice est également admis au cas d'un Calife irrégulier et pour la même raison. C'est ainsi que les décisions administratives et judiciaires, prises par lui dans la limite de la Loi, sont valables. Il peut lui-même rendre la justice, déclarer la guerre, distribuer l'aumône, administrer l'Empire, etc..., etc...

Telle est la solution donnée dans *Charh Al-Maqaced :* « Si l'on ne trouvait pas dans la tribu de Qoreïch un candidat qui soit habile (à exercer le Califat) ou, dans le cas où il s'en trouve un, s'il était impossible de l'in-

(20) PP. 278-279.

vestir à cause de la prédominance des hommes du mal et de la puissance des injustes et des égarés, il serait incontestablement permis à la personne puissante d'administrer la justice, d'exécuter les sentences, d'appliquer les peines légales (*Al-Houdoud*) et d'accomplir toutes les attributions de l'*Imâm*. Il en serait de même si le Calife Qoreïchite était impie, injuste ou ignorant, et à plus forte raison n'exigerait-on pas qu'il soit *Modjtahid*. D'une façon générale ce qui vient d'être établi au sujet de l'*Imâmat* est subordonné à la condition qu'on soit libre et que l'on puisse appliquer ces règles. Au cas où on ne peut pas le faire, lorsque les injustes, les mécréants et les impies s'emparent du pouvoir, lorsque les tyrans et les méchants s'imposent par la force, le gouvernement devient un régime temporel de domination, et les attributions légales du Calife se trouvent, à cause de cet état de nécessité, rattachées à ce gouvernement, abstraction faite de l'absence de la science, de la justice et de toutes les autres conditions. La nécessité rend permis ce qui est défendu en principe. A Dieu on se plaint des calamités, et à *Lui* on a recours pour les faire disparaître. » (21).

245. — Les décisions prises par le Calife irrégulier ne sont valables que dans la mesure où elles sont conformes à la Loi. Au cas contraire, elles sont nulles.

246. — C) *Nomination d'un Successeur*. — Nous avons vu que le Calife régulier peut valablement nommer son

(21) P. 277. Ce ton plaintif nous montre avec quelle répugnance le célèbre docteur admet les conséquences inévitables de l'état de nécessité.

successeur. Cette faculté a été presque toujours exercée par les Califes irréguliers, dans le but de maintenir le Califat dans une dynastie particulière, ce qui était contraire au principe même de la nomination, tel que le formule le droit public musulman. Nous avons déjà indiqué les différences essentielles entre la succession en vertu d'une nomination valable, et la succession en vertu de l'hérédité. Même en supposant que le Calife irrégulier observe toutes les règles concernant la nomination, il resterait une condition qui ferait forcément défaut : la disposition n'émanerait pas d'un Calife régulier. Nous croyons que la désignation d'un successeur par le Calife irrégulier ne pourrait faire du bénéficiaire qu'un Calife également irrégulier, Calife de force ou d'opportunité, selon l'origine de la situation de son prédécesseur. D'où une conséquence importante : si, après la nomination, mais avant la fin du Califat du disposant, le régime irrégulier venait à prendre fin, la nomination faite sous ce régime tomberait avec le rétablissement du régime régulier.

247. — D) *Exercice du pouvoir dans la limite de la loi.* — Les restrictions au pouvoir du Calife régulier doivent être rigoureusement observées au cas du Calife irrégulier. Mais il faut ici distinguer entre le Califat de force et le Califat d'opportunité. Dans ce dernier, on suppose que le Calife ne s'impose pas par sa force ; alors, il est possible d'appliquer toutes les règles du Califat régulier quant à la limitation du pouvoir. Dans la première sorte de Califat irrégulier, au contraire, l'application des dites règles devient souvent impossible,

parce que le Calife dispose d'une force qui rendrait illusoires toutes les garanties (22). Son pouvoir légal ne cesse pas, pour cela, d'être limité par la loi. Si le Calife franchit les limites de ce pouvoir, les décisions excessives qu'il prend sont nulles aux yeux de la loi islamique, bien que son Califat soit légitime. Ce principe fondamental est confirmé par plusieurs *hadiths*. Mais, comme le Calife irrégulier jouit en fait d'une force qui le met en mesure de faire exécuter ses décisions, y compris celles qui sont nulles, les musulmans doivent encore se résigner à invoquer le principe qu'entre deux maux il convient de choisir le moindre (23).

S'ils trouvent que la non-exécution des décisions nulles entraînerait des troubles plus graves que ceux résultant de l'exécution, il leur est permis de les exécuter, mais sous deux réserves : Premièrement, les décisions ne deviennent pas valables par le fait de leur exécution; elles restent nulles, et les choses doivent être remises dans l'état antérieur aussitôt que disparaît l'état de nécessité (exemple : la réparation faite par *Omar Ibn-Abd-Al-Aziz* de quelques injustices commises par les Ommayades). Deuxièmement, les musulmans doivent observer le *hadith* : « Si quelqu'un d'entre vous remarque des abus, qu'il les fasse disparaître en y portant la main ; s'il n'en a pas le pouvoir, qu'il les condamne par la parole, et si la langue est trop faible, qu'il y travaille avec son cœur. » Ils doivent donc, s'ils n'ont pas la possibilité de faire cesser les abus commis par

(22) De là résulte que le Califat d'opportunité est beaucoup plus proche du Califat régulier que le Califat de force.

(23) *Al-Mawaqef*, t. 8, p. 353; *Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah*, p. 146.

le Calife injuste, les décrier par la parole, ou, au moins, les condamner dans leur for intérieur. Ceci entraîne une conséquence positive importante : il n'est permis à aucun musulman d'assister le Calife irrégulier dans l'exécution des décisions nulles, s'il est libre de refuser son assistance. De plus, il est du devoir des musulmans d'attendre la première occasion pour faire effectivement cesser les abus par un moyen plus efficace que la parole ou la conviction.

Si les musulmans trouvent, au contraire, que la non-exécution des décisions nulles est possible, sans risquer de susciter des dangers disproportionnés, il est de leur devoir de rejeter ces décisions et de mettre fin, si possible, au régime irrégulier lui-même. Le Calife qui dépasse la limite de ses pouvoirs sort de la légalité, et, comme la légalité et la légitimité dans le droit musulman ne font qu'une seule chose, il sort également de la légitimité. Les musulmans, en déposant un Calife injuste, ne font nullement acte révolutionnaire. C'est le Calife lui-même qui s'est révolté contre la loi (24).

2° *Devoirs de la Nation*

248. — La Nation doit au Calife régulier l'obéissance et l'assistance. Ces deux obligations s'imposent égale-

(24) Sur la légitimité de la révolution contre les Califes despotes, voir R. M. M., 1909, v. 8, pp. 333 et s. RACHID RIDA, *le Califat*, p. 41. Les Kharadjites n'admettent point le Califat irrégulier. Ils estiment que la Nation doit toujours se soulever contre le Calife impie et ils ont conformé leurs actes à cette doctrine. Leurs révolutions continuelles forment une partie considérable de l'histoire du Califat.

ment à elle, par la vertu de la nécessité, au cas du Califat irrégulier, mais sous quelques réserves.

249. —A) *Devoir d'obéissance.* — En ce qui concerne le Calife d'opportunité, ce devoir reste aussi entier que dans le cas du Calife régulier. Le Calife d'opportunité est librement investi par la Nation, qui doit dès lors lui obéir. En ce qui concerne le Califat de force, l'obéissance est également due, dans la limite de la Loi. Elle peut être imposée, même en dehors de cette limite, mais sous les réserves que nous venons de formuler.

250. — B) *Devoir d'assistance.*— Il faut également distinguer entre le Califat de force et le Califat d'opportunité. Dans ce dernier, l'assistance est due. Un soulèvement contre l'autorité du Calife serait considéré comme une rébellion illégitime. Les musulmans doivent assister le Calife dans la soumission des rebelles, aussi bien que dans l'hypothèse du Califat régulier. Au cas où le Califat est à base de force, les musulmans ne doivent aucune assistance. Au contraire, si une personne capable de rétablir le Califat régulier se soulève contre le Calife usurpateur, les musulmans doivent l'assister contre le Calife lui-même. Si le rebelle a pour but de s'imposer, lui aussi, par la force, les musulmans cessent d'être tenus de l'assister ; mais ils ne doivent pas non plus assister le Calife irrégulier.

251. — S'ils étaient, en fait, contraints, dans une de ces deux hypothèses, à aider le Calife de force, leur acte ne serait pas considéré comme l'accomplissement d'un devoir légal. S'ils offraient volontairement leur aide, ils manqueraient à leur obligation légale de s'abs-

tenir et la guerre qu'ils engageraient ne serait pas légitime (25).

3° *Traits essentiels du Califat*

252. — Le trait le plus difficile à réaliser au temps actuel, comme d'ailleurs depuis longtemps, c'est l'unité du monde musulman. L'Islam a souvent vu la coexistence de plus d'un Calife (exemple : au IXe siècle, il y eut trois Califes à Bagdad, au Caire et à Cordoue). Tous ces Califats ont été, bien entendu, irréguliers. Il peut arriver que les Califes se reconnaissent mutuellement. Il est également possible que chacun se proclame le seul Calife de l'Islam. Ceux des docteurs de la loi qui veulent ignorer l'existence d'une théorie du Califat irrégulier se gardent bien d'essayer de définir les règles qui doivent régir les relations entre ces Califats indépendants. Car leur conception du gouvernement islamique est celle d'un empire unique où un seul Calife prend les affaires en main. Cette conception n'admet donc pas qu'il puisse exister un droit international intra-islamique.

Nous croyons cependant qu'au cas où plusieurs Califats indépendants coexistent, il faut considérer le territoire de chaque Califat comme faisant partie de la

(25) Cf. RACHID RIDA, *le Califat*, p. 35; *Al-Mosayarab*, cité par le *Mémoire Turc*, pp. 27-28, et par RACHID RIDA, *le Califat*, p. 37. Il en résulte que, lorsque le musulman qui assiste volontairement le Calife de force, tue pendant la guerre un musulman de l'autre camp, il est considéré comme un assassin passible de la peine légale du meurtre.

terre d'Islam [26]. D'où il résulte que la guerre est interdite, en principe, entre ces Califats irréguliers. Elle ne serait permise que dans une seule hypothèse, celle d'un Calife irrégulier pouvant rétablir l'unité du monde musulman et engageant la lutte dans ce but. Même dans cette hypothèse, il faut s'assurer que ce Calife s'appuie sur le sentiment général de tous les musulmans, et non pas seulement de ceux qui sont assujettis à son Califat. De plus, il faut que le rétablissement du Califat régulier soit rendu possible par le rétablissement de l'unité du monde musulman. Enfin, on ne doit recourir à la guerre que comme ultime ressource pour arriver à ce but. Si une forme quelconque d'unité (et non pas nécessairement celle d'un empire centralisé) peut être obtenue sans guerre, par de simples négociations pacifiques par exemple, les Califes doivent s'entendre pour réaliser cette forme d'unité.

Quand il existe plusieurs Califats irréguliers, nous sommes en présence de deux situations légales contradictoires : d'une part, chacun de ces Califats est légitime, mais, d'autre part, on doit mettre fin aussitôt que possible, à cette pluralité de Califats pour rétablir un Califat régulier unique. La guerre entre deux Califats n'est admise comme moyen de sortir de cet antagonisme d'obligations légales que quand les trois conditions précitées sont réunies.

(26) Un prince musulman peut se rendre indépendant, sans prendre cependant le titre de Calife, mais aussi sans reconnaître l'autorité d'aucun autre Calife (ex.: la situation des Ommayades en Espagne avant *Abd-Al-Rahman III* qui s'est attribué le titre de Calife). Dans ce cas, on doit néanmoins le considérer, au point de vue de ses relations extérieures avec les autres Califats, comme un Calife irrégulier.

253. — En dehors de cette hypothèse, les relations entre les différents Califats doivent être amicales. Dans le cas où surgit entre eux un conflit, l'arbitrage est obligatoire. *Ali*, le quatrième Calife, a accepté le principe de l'arbitrage, même avec un rebelle ; à plus forte raison s'impose-t-il entre deux Califes irréguliers. C'est d'ailleurs la seule solution possible. Puisque la loi islamique défend alors la guerre, il ne saurait y avoir d'autre issue permise au différend que l'entente directe des parties ou la médiation. On aboutit donc à l'arbitrage obligatoire.

254. — Les Califes irréguliers se doivent, en plus, la coopération en temps de paix et en temps de guerre. En effet, la qualité de musulman est commune à tous les sujets de ces Califes ; et, entre musulmans, la coopération est prescrite par le *hadith* : « Les croyants sont, entre eux, comme une construction, dont les parties s'appuient l'une sur l'autre ».

En temps de paix, la coopération peut prendre un caractère intellectuel et économique. En temps de guerre, elle revêt la forme d'une assistance militaire, accordée dans la mesure du possible, pour aider les pays musulmans attaqués à se défendre. Des traités peuvent intervenir entre les différents Califats pour préciser l'étendue de cette coopération pacifique et militaire [27].

(27) Si les traités arrivaient à créer une forme de coopération assez précise pour réaliser l'unité de vue, on obtiendrait ainsi une sorte d'unité du monde musulman, qui suffirait, à notre sens, pour rétablir le Califat régulier, surtout si la convention prenait la forme d'un pacte collectif général.

Par contre, on doit empêcher un pays musulman de s'engager dans une guerre offensive illégitime. C'est là une sorte d'assistance prescrite par le *hadith* : « Prête ton assistance à ton frère, qu'il soit oppresseur (en l'empêchant de commettre une injustice) ou opprimé ». Dès lors, si un pays musulman attaque un autre pays sans raison valable, les autres pays musulmans doivent lui imposer la cessation de la guerre illégitime. Ils subissent une double obligation, si le pays attaqué est un pays musulman. Ils doivent assister ce pays contre l'agresseur et imposer la paix au pays qui prend l'offensive.

Ces quelques exemples suffisent pour préciser la nature des relations entre les différents califats irréguliers. Le problème du développement possible d'un droit international intra-islamique mériterait une attention toute particulière. Mais, dans une étude comme celle-ci. nous ne pouvons poser que de simples jalons dans cette direction.

§ 2. — *Comment le Califat irrégulier prend fin et comment se rétablit le Califat régulier*

255. — Il faut distinguer entre le Califat de force et le Califat d'opportunité.

1° *Califat de force*

256. — Celui-ci cesse aussitôt que son titulaire ne possède plus la puissance suffisante pour maintenir son autorité (28). Nous avons déjà examiné la question de

(28) *Rad-Al-Mohtâr*, t. 4, p. 336.

savoir quand la Nation doit supporter le Calife de force, et quand elle doit le rejeter, en partant du principe qu'il faut choisir le moindre de deux maux.

257. — Lorsque le Calife perd la force sur laquelle il s'appuie, il doit être déposé. Quoique la déchéance puisse être envisagée comme se produisant alors de plein droit, il est, peut-être, plus opportun, au point de vue pratique, d'exiger une déclaration formelle.

258. — Le Califat régulier doit, si possible, se rétablir immédiatement (29). Il peut arriver que l'ancien Calife de force soit lui-même habile à exercer le Califat régulier et qu'il en soit investi volontairement par la Nation (30). Il devient alors un Calife régulier. (Tel fut le cas d'*Omar Ibn Abd Al-Aziz*, dans l'opinion d'un groupe assez important d'auteurs.) Mais il nous paraît que la conversion du titre ne s'opère pas alors de plein droit, et qu'il faut une investiture nouvelle pour purger le titre originaire entaché par la force.

259. — Pour préciser comment cesse le Califat de force, il nous faut envisager les divers cas dans lesquels se présente ce régime. Il se peut que le Calife de force remplisse les conditions de capacité requises chez le

(29) Il peut arriver que la force cesse sans qu'il soit possible de rétablir le Califat régulier pour une raison quelconque (ex.: manque d'un candidat qui remplisse les conditions nécessaires). Dans ce cas on établit un Califat d'opportunité qui est toujours préférable au Califat de force. Inversement le Califat d'opportunité peut prendre fin par l'établissement d'un Califat de force.

(30) A moins de considérer que, par le fait même qu'il s'empare auparavant du Califat par la force, il s'est rendu impie et, partant, incapable d'exercer le Califat régulier.

Calife régulier et soit en état d'assurer en même temps les traits essentiels du Califat régulier. Mais, le plus souvent, il ne réalise aucune de ces deux choses ou n'en réalise qu'une. D'où quatre hypothèses possibles.

260. — A) *Le Calife de force remplit les conditions de capacité nécessaires et assure les traits essentiels à l'existence du Califat régulier.* — Cette hypothèse, la plus favorable, s'est réalisée dans la pratique. *Mo'awyah* a été un Calife de force, bien qu'il ait rempli les conditions de capacité nécessaires pour être un Calife régulier, et bien qu'il ait assuré les traits essentiels de ce régime de Califat. Il lui a manqué le libre consentement de la Nation, puisqu'il s'est imposé par la force de son armée syrienne et par la puissance de son clan.

261. — Un tel Califat doit cesser aussitôt que le Calife ne dispose plus d'une force suffisante pour imposer son autorité. Cet événement se produit normalement quand la Nation juge à propos de rejeter les décisions illégales du Calife, et quand celui-ci n'est plus en état de les faire exécuter par la force. La Nation, remportant ce premier succès, peut alors essayer de mettre complètement fin au régime lui-même, suivant le principe déjà examiné.

262. — Même en supposant que le Calife se conforme à la Loi, son Califat reste, néanmoins, irrégulier. Dès que la force cesse, on doit régulariser le régime en déposant le Calife de force et en procédant à l'élection libre d'un Calife régulier. On peut alors admettre qu'il soit possible d'élire l'ancien Calife de force lui-même.

Mais n'est-il pas plus simple, dans ce cas, d'éviter de recourir à une procédure aussi compliquée. Le fait que le Calife ne s'appuie plus sur la force pour le maintien de son autorité, et qu'il la fonde désormais sur le consentement général de la Nation, doit suffire pour convertir son titre, sans qu'il soit besoin d'une investiture nouvelle. Tel a été le cas d'*Omar Ibn Abd Al-Aziz.*

263. — B) *Le Calife de force remplit les conditions de capacité nécessaires, mais ne réalise pas les traits essentiels.* — Le Califat prend fin avec la cessation de la force (31). Mais il se peut qu'un régime régulier soit impossible à rétablir, parce qu'il n'est pas possible en fait de réaliser les traits essentiels de ce régime. On doit alors se contenter d'établir un Califat d'opportunité. C'est ainsi qu'on peut considérer quelques Califes abbasides (ex. : *Haroun Al-Rachid*), qui ont rempli les conditions de capacité nécessaires et obtenu le consentement général de la Nation, sans pouvoir réaliser tous les traits essentiels (notamment l'unité de l'Islam), comme des Califes d'opportunité, et non pas de force.

264. — C) *Le Calife de force ne remplit pas les conditions de capacité nécessaires, mais réalise les traits essentiels.*

C'est le cas de la plupart des Califes Ommayades. La même règle s'applique : cessation du Califat avec la cessation de la force. Si le Calife de force vient à remplir les conditions de capacité nécessaires, et, s'il ne

(31) Si, avant la cessation de la force, le Calife a pu réaliser les traits essentiels nous rentrons dans la première hypothèse, et les mêmes règles s'appliquent.

s'appuie plus sur la force, son Califat devient régulier, sans qu'il soit peut-être besoin d'une investiture nouvelle.

265. — D) *Le Calife de force ne remplit pas les conditions de capacité nécessaires et ne réalise pas non plus les traits essentiels.*

C'est le cas de la plupart des Califes Abbasides. Le même principe s'applique quant à la cessation de ce Califat irrégulier et quant à l'investiture d'une autre personne, ou de l'ancien Calife lui-même, s'il vient à remplir les conditions de capacité nécessaires et à réaliser les traits essentiels.

Il est arrivé souvent que les Califes Abbasides, vers la fin de cette dynastie, aient perdu la force sur laquelle ils s'étaient appuyés et que leurs vézirs se soient emparés du pouvoir. C'est le cas envisagé par *Al-Mawârdi*, sous le nom de « l'interdiction ». Le Jurisconsulte ne fait à cet égard aucune allusion à la distinction entre le Califat régulier et le Califat irrégulier. Mais, quoiqu'il n'ait visiblement pas songé aux conséquences possibles de cette distinction, nous sommes d'avis que les règles qu'il pose à ce sujet s'appliquent aux deux régimes indifféremment. L'autorité du Calife de force reste légitime, en dépit de la cessation de la force sur laquelle il s'est appuyé, car celle-ci est encore à la disposition du Vézir qui gouverne au nom du Calife.

2° *Califat d'opportunité*

266. — Ce régime s'impose par un état de nécessité. Aussitôt que cet état cesse, le Califat régulier doit se

rétablir. Si c'est le Calife d'opportunité lui-même qui prend le pouvoir, dans le régime régulier rétabli, nous croyons que la conversion de son titre s'opère de plein droit. Son Califat se trouve régularisé par le fait qu'il remplit les conditions de capacité nécessaires et réalise les traits essentiels. Si une autre personne est élue Calife régulier, la déposition formelle du Calife d'opportunité s'impose, à notre sens, pour marquer d'une façon nette le changement du titulaire du Califat (32).

267. — Pour préciser comment cesse le Califat d'opportunité, il nous faut envisager les applications pratiques de ce régime, comme nous l'avons fait pour le Califat de force. Il se peut que le Calife d'opportunité ne remplisse pas les conditions de capacité nécessaires ou qu'il ne réalise pas les traits essentiels, ou enfin que ces deux causes d'irrégularité du Califat coexistent. Donc, trois hypothèses à étudier (33).

(32) Cette déposition est un acte constitutif ou translatif, et non pas déclaratoire, comme dans le cas du Califat de force. Le Califat d'opportunité a été investi par la volonté de la Nation. Sa déposition, bien qu'obligatoire, doit s'opérer également par cette volonté. Dans le cas du Califat de force, le Calife s'impose, tout au contraire, par sa seule volonté s'appuyant sur la force. Aussitôt que celle-ci cesse, il se trouve déchu de plein droit, et sa déposition par la Nation n'est que la déclaration de cette déchéance.

(33) Dans le Califat de force, il y a une quatrième hypothèse, celle d'un Calife réalisant les traits essentiels et remplissant les conditions de capacité. Cette hypothèse est impossible dans le Califat d'opportunité, car, alors, le Calife s'appuyant sur la libre volonté de la Nation, et non pas sur la force, on est en présence d'un Califat régulier, et non plus d'un Califat d'opportunité.

A) *Le Calife d'opportunité ne remplit pas les conditions de capacité nécessaires, mais il réalise les traits essentiels.*

268. — Dans cette hypothèse, le Califat irrégulier prend fin aussitôt que le monde musulman trouve un autre candidat qui remplisse les conditions de capacité, ou aussitôt que le Calife d'opportunité les remplit lui-même. Dans le premier cas, le Calife d'opportunité doit être déposé. Cependant, il peut arriver qu'il soit de l'intérêt du monde musulman de le maintenir, même en présence d'un candidat qui remplit les conditions de capacité, parce qu'il est plus apte à exercer le Califat. Dans ce cas, comme dans un autre cas similaire antérieurement envisagé (34), on considère que le candidat concurrent ne remplit pas, d'une façon satisfaisante, toutes les conditions de capacité. En présence de cet état de nécessité, le Calife d'opportunité continue son Califat irrégulier.

Dans le second cas, la conversion du titre du Calife d'opportunité s'opère de plein droit. Il y a un intérêt pratique à poser cette règle. Si, au moment de la conversion du titre du Calife, il y avait d'autres candidats remplissant également les conditions de capacité, il n'y aurait pas lieu de procéder à une élection entre ces candidats et le Calife ; car celui-ci devient Calife régulier de plein droit. Cette solution a l'avantage d'assurer

(34) Cas où, dès le début, les électeurs préfèrent investir un Calife d'opportunité plutôt qu'un Calife qui remplisse les conditions de capacité.

la stabilité du gouvernement par le maintien de son titulaire originaire.

B) *Le Calife d'opportunité remplit les conditions de capacité, mais ne réalise pas les traits essentiels.*

269. — Dans ce cas, son Califat irrégulier prend fin aussitôt qu'il peut réaliser lui-même les traits essentiels, et la conversion de son titre s'opère de plein droit pour les mêmes raisons.

Il se peut que le Calife d'opportunité ne soit pas lui-même capable de rétablir le Califat régulier, et qu'il y ait un autre candidat qui puisse le faire. Dans ce cas, le Calife d'opportunité doit lui céder la place.

C) *Le Calife d'opportunité ne remplit pas les conditions de capacité et ne réalise pas non plus les traits essentiels.*

270. — S'il ne peut pas lui-même rétablir le régime régulier, et s'il y a un autre candidat capable de le faire, il doit être déposé au profit de ce dernier. Si celui-ci, sans pouvoir rétablir le Califat régulier, remplit néanmoins les conditions de capacité, ou peut réaliser les traits essentiels, la question de savoir si l'un doit être préféré à l'autre est une question de fait, qui doit être tranchée par les musulmans, selon les circonstances, en tenant compte de deux considérations contradictoires. D'une part, il faut, autant que possible, faire fonctionner le Califat irrégulier d'après les mêmes principes que le Califat régulier, notamment en ce

qui concerne les traits essentiels. D'autre part, il est dans l'intérêt de la stabilité du gouvernement islamique de ne pas changer le titulaire même irrégulier du Califat, lorsque ce changement n'aboutit pas à régulariser le régime.

DEUXIÈME PARTIE

L'institution du Califat dans la pratique

Son évolution historique

---

271. — Dans cette partie, nous n'avons nullement l'intention de faire œuvre d'historien. Les documents qui constituent les sources de l'histoire du Califat sont inépuisables. Des auteurs célèbres, musulmans et orientalistes, ont écrit des travaux remarquables sur le sujet. Nous nous bornons ici à tracer le développement des trois traits caractéristiques de l'institution à travers les diverses phases de son évolution. Nous tâcherons d'en dégager des conclusions qui puissent servir de base à des réalisations pratiques, à un moment où la question du Califat se présente à la fois comme un problème d'extrême urgence et comme un problème particulièrement difficile à résoudre.

A l'heure actuelle, le monde musulman s'occupe, avec toute la gravité que mérite une question aussi vitale, de réparer la fissure causée par le coup brusque, apporté par les Turcs à l'édifice, plusieurs fois séculaire. On se demande si cet édifice antique ne se prête pas à quelques transformations. On prend conscience que, pour l'entretenir et le consolider, il faut des artisans habiles et qui se montrent à la hauteur de leur tâche.

On sent surtout qu'il est nécessaire, pour ceux qui logent dans la vieille maison, de s'accommoder au changement des temps.

272. — Une étude sur le Califat serait nécessairement incomplète, si le côté pratique de la question était négligé. L'exposé doctrinal, qu'*Al-Mawârdi*, suivi et complété par d'autres docteurs éminents, a magistralement esquissé (1), est loin d'être conforme à la réalité des choses. La contradiction entre la doctrine et la pratique était déjà frappante au temps du célèbre jurisconsulte ; elle l'est devenue beaucoup plus, au temps actuel (2). Le point de vue historique présente donc un intérêt réel. Il est indispensable de l'envisager tout aussi attentivement que le point de vue doctrinal, pour saisir la portée du problème du Califat, tel qu'il se pose aujourd'hui (3).

273. — L'intérêt d'actualité du problème nous pousse à insister sur ses aspects pratiques. Il nous semble im-

(1) Cf. Arnold : *The Caliphate*, pp. 70-76. L'auteur, en exposant la théorie du Califat élaborée par *Al-Mawârdi*, paraît confondre le Califat Electif et le Califat par nomination, deux régimes que le jurisconsulte musulman a soigneusement distingués l'un de l'autre. (Cf. p. 71.)

(2) « Plus la décadence du Khalifat se manifestait, plus les docteurs de l'Islam s'efforçaient d'en formuler et d'en étudier la doctrine, exactement comme les grammairiens arabes qui furent florissants pendant la décadence de la langue classique ». Enrico Insabato : *L'Islam et la Politique des Alliés*, adapté de l'italien par *Magali-Boisnard*, Paris, 1920, p. 202.

(3) La question du Califat dans le monde oriental est comparable à ce qu'a été celle du Saint Empire Romain dans le monde occidental. Sur l'analogie et la différence entre les deux institutions, voir Arnold : *The Caliphate*, pp. 8-18.

possible d'arriver à une solution acceptable sans tenir compte des réalités. En la confinant dans les limites étroites d'une doctrine traditionnelle, prise dans sa lettre morte, on condamnerait l'institution à la stagnation et à la stérilité, sinon à la mort. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille s'affranchir de toute préoccupation doctrinale. Non, mais il faut bien comprendre la doctrine. Comme toute chose musulmane, elle n'est pas rebelle à l'adaptation nécessaire. Il importe seulement qu'elle garde son véritable esprit. Nous nous proposons de donner, dans ce travail, avec toute la prudence qu'impose la gravité de la question, quelques indications sur le moyen d'entreprendre cette adaptation, et de concilier la doctrine et la pratique.

274. — Nous étudierons, à grands traits, l'évolution du Califat, depuis ses origines, avec l'avènement de l'Islam. Nous verrons que cette étude fournit le démenti le plus formel à l'idée que l'Islam soit fanatique (4), immuable et foncièrement hostile au progrès. Nous passerons en-

(4) On commence à ne plus prendre au sérieux, même en Europe, les accusations de fanatisme routinier dirigées contre l'Islam par des écrivains imbus de préjugés religieux ou politiques. « Il est temps de faire disparaître, écrit le Docteur Enrico Insabato, la légende qui présente le monde musulman comme une sorte d'ambiance mystérieuse composée de sectateurs fanatiques, toujours en état d'agitation pour exterminer les infidèles. Plus semblable à la Rome antique, il possède la seule civilisation qui accueille en elle les esprits les plus disparates et la coopération des races les plus différentes. La tolérance et l'universalité, c'est-à-dire la générosité intellectuelle et la charité de l'esprit, ces deux principales qualités de l'Islam, permettent à un peuple et à une civilisation d'atteindre la plus élevée et la meilleure des formes sociales.» *L'Islam et la politique des Alliés,* introduction, p. XIV.

suite une revue rapide des divers pays musulmans envisagés dans leur état social et politique actuel, pour faire sortir de cette analyse sociologique la compréhension des grands mouvements qui agitent, à l'heure présente, le monde musulman et le mettent dans un état de continuelle effervescence. Nous tirerons, enfin, de l'enseignement du passé et de l'étude de l'état présent du monde musulman, les conclusions qui peuvent fournir la clef du grand problème de l'avenir islamique.

TITRE I

Le Passé

275. — Ce qui nous intéresse le plus, dans l'évolution historique du Califat dans le passé, c'est le développement, à travers les âges, de ses trois traits caractéristiques.

Parmi ceux-ci, la réunion des attributions religieuses et politiques est le trait qui nous permettra de voir comment, avec des parts inégales, la religion et la politique se sont partagées l'Islam. Commençant par être un système purement religieux, l'Islam est devenu, à Médine, un système principalement religieux et accessoirement politique ; puis, sous le Califat régulier des quatre premiers Califes, un système autant politique que religieux, et enfin, pendant le Califat irrégulier, un système principalement politique et accessoirement religieux. Cette invasion continuelle et progressive de la

religion par la politique montre, une fois de plus, la nécessité d'avoir une conception de l'Islam différente de celle qu'on a des autres religions. L'Islam n'est pas seulement une religion ; il est aussi une patrie.

On verra également que l'unité du monde musulman, sous la forme factice d'un empire centralisé, n'a pas résisté au premier choc ; et elle ne s'est jamais rétablie depuis.

On constatera, enfin, que le droit musulman, faute de s'adapter aux changements des circonstances, a été condamné avec le temps à devenir un système doctrinal, dont la plus grande partie est dénuée de toute application pratique.

276. — Dans cette partie historique, le Califat irrégulier cesse de nous apparaître comme une institution accessoire, caractère, sous lequel il se présentait dans la partie doctrinale. Il devient alors de première importance, étant donné que ce régime a duré pendant treize siècles, et qu'il est destiné à durer longtemps encore. Nous parlerons, donc, dans deux chapitres successifs, du Califat régulier et du Califat irrégulier.

CHAPITRE PREMIER

Période du Califat régulier

277. — Cette période commence immédiatement après la mort du Prophète, avec l'investiture du premier Calife, *Abou Bakr*, et se termine avec l'assassinat d'*Ali*, le quatrième Calife ; elle dure donc environ trente ans (1). Pendant cette période, le gouvernement islamique a fonctionné conformément au système établi par le Prophète de son vivant. Il est donc nécessaire de parcourir les grandes lignes de la vie du Prophète, afin de comprendre le mécanisme du Califat régulier (2).

(1) Quelques jurisconsultes comptent le Califat d'*Al-Hasan* qui a duré pendant six mois dans la période du Califat régulier.

(2) Il ne s'agit nullement de faire la biographie du Prophète, mais simplement de tracer les traits essentiels de son gouvernement. Parmi les travaux les plus autorisés qui contiennent cette biographie, on compte ceux d'*Al-Wâqidi*, d'*Ibn-Hisham* et d'*Al-Tabari*. C'est ce dernier qui va nous servir de principal guide. Signalons le travail remarquable écrit par un orientaliste anglais : MUIR, *The life of Mahomed :* et l'œuvre monumentale sur les premières phases de l'histoire musulmane de LEONE CAETANI : *Annali dell' Islam*. Sur les sources historiques de la biographie du Prophète, voir CARRA DE VAUX : *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1923, t. 3, pp. 112-118.

SECTION I

Les Origines. — L'Islam du vivant du Prophète

278. — Il est peu de phénomènes sociologiques qui aient exercé une influence sociale plus profonde et plus durable que l'œuvre politique de Mahomet, le Prophète de l'Islam, et qui se soient produits dans des conditions plus imprévisibles.

L'Arabie, à la veille de la révélation islamique, n'était nullement préparée pour pareil événement. Si l'on avait alors prédit aux tribus arabes qu'un homme surgirait bientôt de leur sein, qui jetterait les bases d'un empire arabe destiné à absorber, en moins d'un siècle, la moitié du monde civilisé, et doterait l'humanité d'un élément de civilisation plus durable encore que cet empire, ces tribus arabes auraient certainement manifesté le plus grand scepticisme à l'égard de cette prédiction.

278. — L'Islam, du vivant même du Prophète, s'est profondément transformé, en passant de la Mecque à Médine.

§ 1. — *L'Islam à la Mecque.*
(*Il constitue un système purement religieux.*)

280. — Il n'est pas inutile de donner un aperçu très rapide du milieu où l'Islam est né. L'Arabie était divisée en tribus, chacune gardant jalousement son indépendance vis-à-vis des autres. La tribu de Qoreïch avait le privilège de garder les Idoles représentant les divinités, rangées dans une enceinte sacrée, la *Ka'abah,* située à

la Mecque. La guerre entre les tribus était continuelle, avec quelques mois de trève chaque année, et se présentait soit sous la forme de guerres de vengeance du sang, soit sous celle d'expéditions à but de razzia.

L'Arabie, en tant que nation n'existait pas. Les Arabes menaient une vie nomade (3) et ne se réunissaient qu'annuellement, à la foire d'*Okaz*, où ils avaient principalement des relations commerciales et se livraient accessoirement à quelques joutes poétiques et oratoires.

Chaque tribu avait son propre gouvernement, et quelquefois même ses propres idoles. Le gouvernement de la tribu était simple. Il y avait un chef élu, parmi les familles les plus puissantes, par les hommes prééminents de la tribu. On lui prêtait hommage ; mais l'Arabe, jaloux de sa liberté, n'admettait pas l'intervention du chef dans sa vie familiale (4). C'était la coutume qui régissait les rapports entre les individus de la même tribu et les tribus entre elles (5).

281. — La péninsule arabique, dans ses parties cultivées, par là-même qu'elle était située entre les deux grands empires du temps, l'empire Byzantin et l'empire de la Perse, avait subi l'influence politique de l'un et

(3) Les Arabes n'étaient pas tous des nomades. Il y avait des sédentaires dans quelques villes notamment à la Mecque, Médine et à Taïf.

(4) C'est là l'origine de la *Baï'ah* (prestation d'hommage) et de la démocratie dans le gouvernement islamique.

(5) Pour la condition politique de la Péninsule Arabe avant le Prophète, et pour les principes généraux du gouvernement Bédouin, voir MUIR : *Life of Mahomed,* 1894, Introduction, pp. XCIV-XCVI.

l'autre. La partie désertique seule était restée en dehors de toute pénétration étrangère (6). Quant aux provinces riches, elles étaient tombées, l'une après l'autre, sous la domination des empires voisins. Le *Yémen* a été vassal de la Perse, après une domination éthiopienne. Le *Hirah* a subi le même sort. La Syrie a été une province byzantine (7). L'Abyssinie a tenté, sans succès, dans un but religieux, de détruire la *Ka'abah,* quarante ans avant la naissance du Prophète.

282. — Né à la Mecque, en 570 de l'ère chrétienne, de la famille Hachimite, une des plus puissantes, sinon des plus riches, de la tribu de Qoreïch, le Prophète appartenait à la noblesse arabe. L'influence d'une famille plus riche, les Ommayades, a porté ombrage à la sienne (8). Illettré, comme presque tous les Arabes, il appartenait à un milieu que Renan a excellemment décrit dans les termes suivants : « L'Arabe, dit Renan, qui n'a eu aucun maître, est souvent néanmoins très distingué ; car la tente est une sorte d'académie toujours ouverte, où, de la rencontre des gens bien élevés,

(6) Non seulement à cause de sa stérilité, mais aussi à cause de la dispersion des tribus arabes. Il était extrêmement difficile de dominer le pays faute d'un gouvernement central qui puisse être un instrument de domination dans la main du conquérant. C'est la même difficulté que l'Angleterre rencontre aujourd'hui dans sa politique Arabe, et qu'elle cherche à aplanir en exploitant à son profit le mouvement panarabiste pour créer l'autorité centrale nécessaire.

(7) Pour le Royaume des Ghassanides et celui de *Hirah,* voir Muir, *Life of Mahomed,* Préface, pp. xxix-xxx.

(8) La rivalité entre les Hachimites et les Ommayades a eu une répercussion énorme dans l'histoire du Califat.

naît un grand mouvement intellectuel et même littéraire. La délicatesse des manières et la finesse de l'esprit n'ont rien de commun en Orient, avec ce que nous appelons éducation. Ce sont les hommes d'école, au contraire, qui passent pour pédants et mal élevés. Dans cet état social, l'ignorance qui, chez nous, condamne l'homme à un rang inférieur, est la condition des grandes choses et de la grande originalité. » (9).

283. — Mahomet a reçu sa mission apostolique à l'âge de quarante ans. Pendant les treize ans qui ont suivi, il s'est borné à prêcher à la Mecque une religion pure et simple, sans prétendre à aucun pouvoir temporel. Les versets qoraniques révélés pendant cette période ne traitent que de questions religieuses, telles que l'unité de Dieu, l'interdiction d'adorer les idoles, l'existence de l'autre monde, etc. Il prêcha d'abord en secret, puis en public ; l'évolution de sa carrière dans le sens d'une action de propagande de plus en plus énergique commence déjà.

Malgré la persécution constante que lui et ses disciples ont dû alors supporter, il n'a pas pensé à se révolter; au contraire, il a toujours recommandé la patience aux croyants, « parce qu'il n'avait pas encore reçu l'ordre d'agir ». Cette attitude pacifique a été, d'ailleurs, dictée par la sagesse : qu'auraient pu faire quelques dizaines d'hommes contre plusieurs milliers de Qoreïchites hostiles ?

(9) RENAN : *Vie de Jésus*. Paris, 129e éd., p. 9.

Loin de s'attribuer un pouvoir temporel, il s'est mis lui-même sous la protection de ceux qui détenaient ce pouvoir. Contre les vexations qu'il a dû rencontrer de la part de quelques Qoreïchites particulièrement agressifs (ex. : *Abou Djahl* et *Abou Sofian*), il a cherché d'abord la protection de sa famille et notamment d'*Abou Taleb*, qui en était le chef. Les Hachimites n'étaient pas assez puissants pour lui assurer une défense suffisante; mais, du moins, se sont-ils solidarisés avec lui ; ils ont souffert au point d'être mis au ban de la société pendant deux ans.

Pendant cette période, il n'a donc jamais songé qu'à exercer une action religieuse, et nullement politique.

On pourrait objecter que, si le Prophète avait réussi à convertir les gens de la Mecque avant sa fuite, il se serait mis à la tête du gouvernement de cette ville, comme il l'a fait à Médine. Rien ne prouve que telle ait pu être son intention. Si, à Médine, il a pris en main la direction des affaires, c'est à cause de l'absence d'un chef universellement reconnu dans cette ville (10).

Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que l'Islam, pendant cette période, est resté un système purement

(10) D'ailleurs, la conception arabe du rôle d'un prophète ne répugne pas à l'idée qu'il reste distinct des chefs temporels et n'ait qu'un pouvoir spirituel. C'est ainsi que nous voyons *Toleïhah*, le faux prophète, se contenter, dans une bataille, d'un rôle purement spirituel, laissant le commandement de l'armée à ses chefs.

(Tabari, t. 3, p. 229.)

religieux, ne disposant que de moyens pacifiques pour sa propagation (11).

§ 2. — *L'Islam à Médine*
(*Il devient un système principalement religieux et accessoirement politique.*)

285. — L'aptitude à évoluer est, quoiqu'on en dise, le trait le plus frappant de l'Islam (12). Il n'a pas tardé à

(10) Si la carrière du Prophète s'était terminée à cette période, que serait devenu l'Islam ? Rien n'est plus difficile que de refaire l'histoire. Mais il est probable qu'il n'aurait pas été un système temporel, et que la Guerre Sainte, prescrite sous la pression des circonstances postérieures, ne serait pas devenue une institution Islamique. Le Christ, dans la dernière partie de sa carrière, a eu recours aux miracles, comme le Prophète à la guerre. « Car, comme dit Renan, toute idée, pour réussir, a besoin de faire des sacrifices; on ne sort jamais immaculé de la lutte de la vie. Concevoir le bien, en effet, ne suffit pas; il faut le faire réussir parmi les hommes. Pour cela des voies moins pures sont nécessaires. Certes, si l'Evangile se bornait à quelques chapitres de Mathieu et de Luc, il serait plus parfait et ne prêterait pas maintenant à tant d'objections ? Si Jésus fût mort au moment où nous sommes arrivés de sa carrière, il n'y aurait pas dans sa vie cette page qui nous blesse; mais plus grand aux yeux de Dieu, il fût resté ignoré des hommes; il serait perdu dans la foule des grandes âmes inconnues, les meilleures de toutes; la vérité n'eût pas été promulguée et le monde n'eût pas profité de l'immense supériorité morale que son Père lui avait départie... Dans la morale, comme dans l'art, dire n'est rien, faire est tout. » *Vie de Jésus*, pp. 45-46.

(12) « L'épanouissement des idées de l'Islam, dit Goldziher, ainsi que la fixation de modalités suivant lesquelles il se réalise, la fondation de ses institutions, sont le résultat du travail des générations suivantes. Ce résultat n'a pas été obtenu sans luttes intérieures et sans accommodements. Il serait donc faux, à tous ces points de vue, d'admettre que, comme on le soutient encore fréquemment aujourd'hui, l'Islam « enters the world as a rounded system ». *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 28.

se transformer, même du vivant du Prophète. D'un système purement religieux à la Mecque, il est devenu, à Médine, un système à la fois religieux et politique, mais où l'esprit religieux est resté prédominant. Cette évolution dans l'attitude politique du Prophète s'est caractérisée par deux traits : 1° Elle a été lente et continue; 2° elle s'est faite sous la pression des circonstances et des besoins du moment. Nous verrons d'abord comment le fondateur de l'Islam s'est trouvé, en arrivant à Médine, dans la nécessité de prendre la direction des affaires temporelles. Et nous indiquerons ensuite quels ont été les traits essentiels de son gouvernement.

I. — *Comment le Prophète s'est mis à la tête d'un gouvernement. — Forme de ce gouvernement.*

286. — Le Prophète s'est réfugié à Médine, chassé de sa ville natale, à la suite d'un complot contre sa vie (13). Il a cherché. chez les *Ançar*, avec lesquels il était déjà entré en négociations deux ans auparavant, un appui

(13) On sait que la critique Européenne se montre méfiante à l'égard de l'authenticité des événements historiques qui ont eu lieu pendant la première période de la vie du Prophète, y compris l'événement capital de l'hégire lui-même. (Cf. Carra de Vaux, *les Penseurs de l'Islam,* t. III, pp. 132-142); le même scepticisme se manifeste à l'égard de l'authenticité des *hadiths.* (Cf. Lammens : *Qoran et Tradition, comment fut composée la vie de Mahomet,* Extrait des *Recherches de Science Religieuse*). Comme nous nous bornons à relever les points saillants des événements historiques, nous pensons n'avoir pas à nous préoccuper beaucoup de ces critiques historiques des auteurs européens.

contre la Mecque (14). Au bout de treize ans de propagande pacifique à la Mecque, poursuivie avec une persévérance infatigable, et au milieu de difficultés grandissantes, suscitées par des chefs déterminés à ne pas se laisser éclairer par la raison tant qu'ils seraient les plus forts, il s'est rendu compte de l'inutilité de ses efforts dans un milieu aussi traditionaliste (15). En persévérant, il aurait risqué sa vie et l'échec définitif de la

(14) C'est en cherchant un appui en dehors de la Mecque, et contre la Mecque, que le Prophète a posé le premier germe de l'idée que l'Islam pourrait être, non seulement protégé, mais au besoin soutenu, par le pouvoir temporel. Le premier serment que les douze fidèles de Médine ont prêté au Prophète, sur la colline d'*Aqabah*, près de Mina, les mettait dans l'obligation de n'adorer que Dieu, de ne pas dérober, de ne pas tuer leurs filles (contrairement à une coutume barbare de l'Arabie antéislamique), de ne pas désobéir au Prophète, *et de le protéger comme leurs propres corps*. Il est intéressant de remarquer que, l'année suivante, dans le « second serment », prêté par les 70 Médinois au même endroit, le Prophète a ajouté l'obligation de combattre ses ennemis et de sacrifier corps et biens pour la cause. Mais jusqu'ici nous sommes encore dans le domaine de la défensive.

(15) Le refus d'*Abou Taleb,* oncle du Prophète et son protecteur, de se convertir malgré la sympathie profonde qu'il éprouvait pour l'Islam, est un exemple saisissant de la force des traditions. Nous ne partageons pas l'avis de Muir que les Qoreïchites se sont senti menacés par la nouvelle religion dans leur situation comme gardiens des Lieux Sacrés de l'Arabie (*Life of Mahomed,* p. 61). Tout au contraire la Mecque était destinée, avec l'avènement de la nouvelle religion, à occuper une place même supérieure à celle qu'elle avait tenue auparavant. Dès le début, le prophète a reconnu le caractère sacré de la *Ka'abah.* Il s'est attaqué simplement aux idoles. Nous pensons que c'est plutôt la force des traditions qui a fait l'obstacle principal à la conversion des Qoreïchites, avec, peut-être, un certain sentiment de jalousie de la part de la famille Ommayade à l'égard des Hachimites.

bonne cause. Il a émigré avec une centaine de disciples qu'il avait pu gagner pendant cette longue période, toujours avec l'idée de continuer ses efforts pour la propagation de la foi. Il lui a fallu, en même temps, écarter le danger d'une coalition arabe dirigée par la Mecque contre la ville lui donnant asile. C'est alors que s'est posée à son esprit cette question : Faut-il résister au mal par le mal, pour faire triompher le bien ? La révélation divine a répondu par la prescription de la Guerre Sainte. En arrivant à Médine, le Prophète s'est trouvé, au point de vue extérieur, en guerre contre les Arabes hostiles, et particulièrement contre les Qoreïchites, ce qui a rendu nécessaire l'organisation d'une armée musulmane.

287. — Sa situation, au point de vue intérieur, n'a pas été moins difficile. Il a fallu, tout d'abord, faire face à un problème économique et social grave : assurer aux émigrés (*Al-Mouhadjiroun*) un « *home* » dans la nouvelle ville. De là l'idée de lier chaque émigré à un habitant Médinois par des liens de fraternité artificielle, qui devaient produire les mêmes effets que la parenté réelle à plusieurs points de vue, notamment au point de vue successoral. Cette institution, créée pour les besoins du moment, fut abolie, lors de la victoire de *Badr*, lorsqu'elle ne fut plus nécessaire. C'est là un exemple qui démontre que les institutions sociales de l'Islam sont en partie le produit de circonstances particulières et qu'elles disparaissent avec ces circonstances.

Ce n'était pas tout. Un autre problème intérieur des plus graves l'attendait à son arrivée : c'était l'animosité déchirante entre les deux tribus de Médine : les *Aws* et

les *Khazradj*. Pendant longtemps, ces tribus avaient été en guerre l'une contre l'autre ; la lutte venait à peine de cesser, laissant chez chaque tribu le souvenir ineffaçable du sang versé et des pertes subies. On était, des deux côtés, en quête d'un chef commun qui, par son impartialité, puisse rétablir la paix ; le chef proposé était *Abd Allah Ibn Obayyah*, qui devint plus tard le chef des Hypocrites (*Al-Monafiqoun*) (16).

Il s'est également trouvé en présence d'un problème juif. Une colonie importante habitait aux environs de Médine, et causait des ennuis considérables au Prophète, d'autant plus qu'elle tenait des positions stratégiques d'une importance capitale pour la défense de la ville.

Enfin, malgré la réception triomphale qui lui fut faite par les Médinois, le Prophète a dû tenir compte de l'existence d'un parti d'opposition, d'une minorité qui a vu d'un mauvais œil la domination d'un étranger dans sa propre ville, et qui, épousant en apparence la cause de l'Islam pour se maintenir devant une majorité musulmane écrasante, s'est mise de bonne heure à intriguer. A ce parti, dont le chef était *Abd Allah Ibn Obayyah*, le candidat déçu, le Qoran a donné le nom des « Hypocrites ».

288. — Cet état de choses a fait surgir une série de problèmes aussi délicats qu'urgents : préparation d'une

(16) Il est à remarquer que la jalousie entre les *Aws* et les *Khazradj* a joué un rôle important, d'abord dans la propagation de l'Islam (Tabari, t. 3, p. 7), et ensuite dans le maintien de son unité, après la mort du Prophète et lors de l'élection d'*Abou Bakr*, comme Calife. (Cf. Tabari, t. 3, p. 69, Muir, *Life of Mahomed*, p. 287-288.)

armée, défense contre l'ennemi extérieur, acclimatation des émigrés, ménagement et surveillance des adversaires, conciliation des amis divisés. Il était inévitable, pour le Prophète, de prendre en main des affaires aussi inextricables, d'autant plus que la place d'un chef commun pour Médine était vide, et les qualifications nécessaires pour l'occuper, tact et impartialité, ne lui manquaient pas.

289. — En dehors de ces considérations, il y en avait d'autres, d'ordre plus général, relatives à l'état social et politique de l'Arabie. Contrairement au Christ, qui a vécu dans un milieu d'une civilisation avancée, le Prophète est apparu parmi un peuple primitif et nomade, en continuel état de guerre, dispersé dans un désert stérile, sans cohésion, avec des mœurs grossières et des coutumes barbares ; de là, la nécessité d'intervenir pour remédier aux défauts de cet état social.

C'est donc en vue de ces considérations, particulières et générales, qu'il a fondé, en même temps qu'une religion, un Etat, dont les traditions se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

290. — Mais son but principal a été, avant tout, de fonder la religion. La fondation de l'Etat n'était qu'accessoire. Ce n'est pas dire qu'elle n'est pas rentrée dans sa mission. Elle fait partie de son œuvre ; mais elle a eu un caractère relatif. Tandis que la religion est destinée à être définitive et universelle, l'Etat est essentiellement œuvre d'évolution et d'adaptation, comme nous le verrons dans la suite.

291. — Quant à la forme du gouvernement, elle était une théocratie, le Prophète ayant tous les pouvoirs, qu'il exerçait au nom de Dieu (17).

II. — Caractéristiques du gouvernement du Prophète

292. — Du fait qu'il était Prophète, en même temps que chef d'Etat, la réunion de la religion et de la politique, comme trait caractéristique de son gouvernement, a commencé avec l'institution même de l'Etat islamique. Cet Etat a été régi par un droit, qui avait la même source que la religion : la révélation divine — deuxième caractéristique essentielle. Vers la fin de la carrière du Prophète, l'Arabie toute entière a été soumise à son autorité; la conception qu'il s'est faite de l'Etat islamique a été une conception unitaire.

Réunion de la religion et de la politique, application des principes du droit musulman et unité de l'Islam, voilà déjà réunis dans le gouvernement du Prophète, à Médine, les trois traits distinctifs qui nous sont apparus dans la première partie de cette étude comme les éléments constitutifs du Califat régulier.

293. — A) *Réunion de la religion et de la politique.*— Le Prophète avait un véritable pouvoir spirituel, consé-

(17) Le Prophète a exercé ce pouvoir absolu dans l'intérêt des Musulmans, et avec la justice la plus parfaite. (Cf. TABARI, t. 3, pp. 138-191.) Les Arabes lui ont montré la plus grande affection et la fidélité la plus absolue. (Cf. TABARI, t. 3, pp. 18, 19, 31, 54, 65, 75.) Ces Arabes n'étaient pas fanatiques; ils étaient convaincus de la noblesse de leur cause. Si l'on entend par fanatisme la conviction absolue et exclusive, la Science aurait alors autant de fanatiques que la Religion.

quence directe de la révélation divine. Ce pouvoir lui était particulier; personne n'y participait.

Il avait également le pouvoir temporel, comme chef d'Etat; mais ce pouvoir avait un caractère tout différent. Tandis que, dans son pouvoir spirituel, l'inspiration divine ne laissait aucune place pour l'effort humain; dans son autorité temporelle, au contraire, il avait des conseillers; il observait les coutumes et tenait compte des circonstances. Prière, jeûne et pèlerinage, voilà des institutions religieuses qu'il a reçues directement de Dieu avec tous leurs détails minutieux (18), institutions auxquelles les musulmans se conforment jusqu'à nos jours, sous la forme même qu'il a prescrite. Par contre, lorsqu'il s'agissait des affaires de ce monde, il n'hésitait pas à prendre conseil. Il est même caractéristique que, dès le début, quand il a fait le premier pas pour quitter sa ville natale et partir pour Médine, il a tenu à consulter son oncle, *Al-Abbâs*, et le faire assister en personne à la réunion d'*Al-Aqabah;* à ce moment-là, Al-Abbâs n'était même pas musulman. (19).

A Médine, il n'a pas négligé de consulter les principaux émigrés (notamment *Abou Bakr* et *'Omar*) et les principaux *Ancar*. C'est ainsi qu'il a délibéré avec eux sur le traitement à assigner aux prisonniers de guerre

(18) Les détails prescrits par la *Sounnah* sont censés être également inspirés par Dieu.

(19) *Al-Abbas* lui a conseillé, avant d'émigrer en personne, d'envoyer un adepte à Médine pour tâter le terrain et voir si les deux tribus médinoises étaient prêtes à le soutenir, en dépit des guerres intestines qui les avaient séparées; conseil judicieux que le Prophète a suivi.

à la suite de la victoire de *Badr* (20). Avant la bataille d'*Ohod*, il est même allé plus loin : il a suivi le conseil des Compagnons relativement à la rencontre de l'ennemi en dehors de la ville, contrairement à son propre avis, que les évènements ont prouvé avoir été le plus raisonnable. Pendant le siège de Médine par les Qoreïchites, le plan de défense de la ville (tranchée creusée autour d'elle) a été conçu par un Compagnon, Solimân le Persan; de plus, le Prophète a jugé nécessaire de consulter les chefs des deux tribus médinoises au sujet des négociations qu'il voulait entamer avec les Bédouins alliés des Qoreïchites; il a même renoncé à toute négociation sur leur avis. (21).

294. — Il résulte de tout cela que, bien que titulaire des deux pouvoirs, le Prophète a eu une conception de son pouvoir temporel autre que celle qu'il a eue de son pouvoir spirituel. Ces deux pouvoirs se sont réunis chez lui sans se confondre. Ce point est très important, car il rend possible, non pas une séparation, mais une simple distinction entre les attributions religieuses et les attributions politiques dans le gouvernement islamique.

295. — B) *Application des principes du droit musulman.* — Ici encore, il faut soigneusement distinguer entre la partie religieuse et la partie temporelle du droit musulman. Le caractère définitif et immuable de la première contraste avec le caractère souple et élastique de

(20) Il est aussi à remarquer que, sur le conseil d'un Arabe de la tribu de *Naddjâr*, le Prophète s'est emparé de certains puits, lors de la bataille de Badr.

(21) Tabari, t. 3, pp. 48-51.

la dernière. Lorsqu'il s'agit d'une question religieuse, un verset qoranique ou un *hadith* la tranche une fois pour toutes. On ne saurait concevoir une évolution dans les prescriptions relatives au culte, telles que la prière ou le jeûne. Ces cultes ont été, et restent toujours, pratiqués de la même façon que jadis. A la mort du Prophète, une religion complète a déjà été révélée. Aucune modification, retranchement ou addition n'est plus possible. Le Qoran annonce ce caractère définitif de la religion dans le verset : « Ce jour j'ai complété pour vous cette religion, et j'ai parfait sur vous la grâce. »

296. — Dans le domaine temporel, par contre, les prescriptions légales ont un caractère souple, et nullement définitif. Elles se caractérisent par deux traits : 1) Elles ont été établies, non pas dans la forme d'un code abstrait dont les articles ont été arrêtés d'avance, mais, pour la plupart, dans la forme de solutions concrètes relatives à des problèmes déterminés. En dehors de la Guerre Sainte, qui est une question religieuse, mais qui a néanmoins un certain caractère politique (22), des questions purement civiles comme le droit de succes-

(22) Les prescriptions légales concernant la Guerre Sainte ont suivi une évolution intéressante à étudier. Il nous suffit ici de faire remarquer que les versets qoraniques sur ce sujet ont été révélés en vue de circonstances particulières, quelquefois même sur le champ de bataille. Nous citons, à titre d'exemple, Surate IX, verset 5; Surate II, verset 39; Surate II, versets 186-189. Il en est de même pour les prescriptions légales visant la répartition du butin. (Cf. TABARI, t. 3, p. 58.) Il est à remarquer que le Prophète a conclu des traités de paix, et même d'amitié et d'alliance, avec les non-musulmans (ex. avec les Juifs, avec les Qoreïchites à Al-Hodeïbeyah).

sion (32), des questions de droit pénal (24), comme les lois sur la calomnie, l'adultère, l'interdiction du vin, des questions de droit public comme les finances de l'Etat, ont été résolues, non pas en bloc, mais au fur et à mesure que des circonstances particulières ont nécessité une solution. (25).

2) Ces prescriptions légales sont souples et susceptibles d'adaptation. Quelques-unes même ont été modifiées du vivant du Prophète, modifications exigées par les circonstances. C'est ainsi que, dans un but de ménagement et de conciliation, un verset qoranique a été révélé pour permettre la participation à la répartition *de la Zakat* d'une catégorie de personnes autres que celles désignées auparavant. Il était nécessaire à ce moment de gagner plus fermement à la cause de l'Islam les nouveaux convertis (26). Pour démontrer plus clai-

(23) La loi sur la succession a été révélée à la suite d'une plainte portée au Prophète par une femme qui avait perdu son mari à la guerre. L'héritage de celui-ci avait été accaparé par ses frères, à l'exclusion de sa femme et de sa fille, selon la coutume arabe préislamique. Les versets 10-12 de la Surate 4 ont été alors révélés pour donner la plus grande partie de l'héritage à ces dernières.

(24) Sur l'interdiction graduelle du vin, voir BAÏDAWI, (Constantinople, édition de 1314 de l'hégire), t. I, p. 153.

(25) Ceux qui ont lu la biographie du Prophète se rappellent dans quelles circonstances ces prescriptions légales ont été établies. Il nous suffit ici de faire remarquer que ces solutions d'espèce lient les musulmans tant que les circonstances en vue desquelles elles ont été prescrites n'ont pas changé.

(26) TABARI, t. 3, pp. 136-138. L'évolution de la législation islamique, du vivant même du Prophète, est trop connue pour que nous y insistions. Elle s'est traduite même par l'abrogation de versets qoraniques, qui ont été remplacés par d'autres

rement encore. le caractère circonstanciel de la disposition, 'Omar, le deuxième calife, n'a pas hésité à faire cesser son application, bien qu'il s'agit d'un verset qoranique non abrogé, lorsque l'Islam est devenu trop puissant pour avoir besoin de recourir à de semblables précautions d'opportunité.

297. — C) *Unité de l'Islam.* — Dans la Conception du Prophète, l'Islam est une religion universelle (27). Mais a-t-il également conçu l'idée d'en faire un Etat univer-

plus appropriés aux circonstances. « Nous n'abrogerons aucun verset de ce livre, dit le Qoran, ni n'en ferons effacer un seul de ta mémoire, sans le remplacer par un autre meilleur ou pareil » (Surate II, verset 100).

La raison joue un rôle capital dans la législation islamique. A côté du Qoran et du Hadith, le Prophète l'a reconnue comme troisième source du droit musulman. Il s'agissait d'envoyer au *Yemen* un savant jurisconsulte, *Mo'Adh Ibn Djabal,* comme juge. Le Prophète, s'adressant à *Mo'Adh,* lui dit : « Comment jugeras-tu les différends qui seront portés devant toi ? ». — « En me référant à la parole de Dieu et en l'appliquant », répondit *Mo'Adh.* — « Et si tu ne trouves pas de dispositions applicables ? » — « J'aurai recours à la conduite du Prophète. » — « Et si cela ne suffit pas ? » — « Alors, je ferai de l'effort législatif (*Idjtihâd*). » Le Prophète remercia Dieu d'avoir suscité, parmi les musulmans, des hommes capables de rendre convenablement la justice.

(27) Que l'Islam soit une religion universelle, cela résulte, non pas tant de l'idée qu'il abroge les autres religions, que de ce fait qu'il les complète et les généralise. « Dieu a établi pour vous la religion qu'il avait enseignée à Noé ; c'est celle que nous t'avons révélée et que nous avions enseignée à Abraham, à Moïse et à Jésus, afin que vous la suiviez et ne vous divisiez pas en sectes. » (Surate 42, v. 11.) « Dis : O peuples des Ecritures, venez entendre un seul mot qui mettra l'accord entre vous et nous : nous n'adorons que Dieu, nous ne lui associons aucun être, nous ne nous prenons pas les uns les autres pour Maîtres à côté de Dieu. » (Surate 3, v. 57.)

sel ? Il est mort avant d'avoir étendu son autorité en dehors de l'Arabie. On ignore, donc, quelle forme d'unité il aurait établie, si la conquête du vaste empire islamique avait été accomplie de son vivant. Mais on sait que cette unité a été conçue par ses successeurs immédiats, sous la forme d'un empire étroitement centralisé; les pays conquis étaient considérés comme des provinces de cet empire. Cette forme d'unité, indispensable peut-être au début, n'a pu se maintenir pendant longtemps. Quant au Prophète lui-même, il est certain qu'il a joint, à sa conception d'une religion universelle, l'idée d'une certaine unité du gouvernement. C'est ainsi qu'il a envoyé dans les différentes parties de l'Arabie, soumises à son autorité, des gouverneurs et des juges, tout en leur accordant, cependant, une certaine autonomie (28).

298. — Il a invité les Souverains voisins à épouser la cause de l'Islam. Quelques-uns n'ont pas répondu, par mépris; d'autres ont manifesté une certaine civilité; mais personne n'a eu l'idée de changer sa religion. Si ces souverains s'étaient convertis avant la conquête de leurs pays, quel aurait été le sort de ceux-ci au point de vue politique ? Sans vouloir donner une réponse hasardeuse à une question aussi hypothétique, nous pensons, néanmoins, que l'annexion pure et simple de ces pays à l'Arabie n'aurait pas été envisagée, (29). Il est beaucoup plus probable que les empires convertis se-

(28) TABARI, t. 3, pp. 155, 157, 158, 161.

(29) C'est dans ce sens qu'un Arabe, *Zohrah,* a répondu à *Rostom,* le général persan, quand celui-ci lui a demandé quel serait le sort de son pays, s'il était converti sans conquête. (TABARI, t. 4, p. 106.)

raient restés, en principe, indépendants les uns des autres, avec des liens juridiques et religieux communs, et une certaine unité politique. L'Islam aurait pu, ainsi, réaliser la première Société des Nations dans l'histoire de l'humanité. (30).

299. — Quoi qu'il en soit, il est certain que le Prophète a eu l'idée de l'unité de l'Islam, bien que cette unité n'ait revêtue aucune forme rigide. (31).

(30) Il est certain que le prophète a visé, et réalisé, l'unité arabe. Dès qu'il a orienté les musulmans, dans la prière, du côté de la *Ka'abah,* au lieu de *Jérusalem,* la nouvelle foi a pris une tendance arabe assez caractérisée. Mais le caractère universel de l'Islam n'est pas, pour cela, moins certain. Dès le début de sa carrière, le Prophète a envisagé l'Islam comme la religion de l'humanité. Il a voulu effacer toute barrière entre les nations ,et a fait de l'Islam, dont les principes sont souples, simples et humains, la nouvelle formule pour l'entente mondiale. A ce point de vue, il pourrait, peut-être, être considéré comme le précurseur lointain des premiers défenseurs de l'idée d'une société des nations universelle.

(31) En parlant du Prophète, nous l'avons considéré, non pas comme un instrument passif, uniquement chargé de transmettre, pour ainsi dire, matériellement, la volonté de Dieu, mais comme une personnalité active et agissante, douée d'une volonté propre et d'une haute initiative. Le fait qu'il a été inspiré par Dieu ne doit pas le réduire à un simple porte-parole sans intelligence et sans sens de la responsabilité. Le Qoran lui-même lui reproche quelquefois un certain excès d'initiative, et sa biographie, bien étudiée, nous le montre comme un homme d'une volonté puissante et créatrice, un homme dont la faiblesse elle-même témoigne sa grandeur.

SECTION II

Période des Quatre Premiers Califes

(L'Islam devient un système politique autant que religieux)

300. — La mort du Prophète a laissé sans chef l'Arabie, à peine unifiée. L'œuvre religieuse et politique du fondateur de l'Islam était menacée par un mouvement réactionnaire des plus dangereux. Dans ce moment critique il a fallu, aussi vite que possible, remplir le vide creusé par la disparition du Chef Suprême. C'était là une question très délicate, alors surtout qu'on ne pouvait trouver de guide sûr, ni dans le Qoran ni dans les *hadiths,* pour orienter les musulmans dans la nouvelle voie d'un gouvernement sans Prophète. Ce fut grâce à l'énergie et à la présence d'esprit de trois grands hommes que la question fut tranchée, et qu'une période célèbre dans l'histoire du gouvernement islamique fut inaugurée.

§ 1. — *Comment est née la conception du Califat*

301. — Le Prophète a-t-il conçu l'institution d'un gouvernement après lui, et sous quelle forme ? De quel principe les Compagnons sont-ils partis pour établir le gouvernement qu'ils ont institué immédiatement après sa mort ?

I. — *Conception du Califat par le Prophète*

302. — Un point reste, et restera probablement toujours, obscur dans l'histoire de l'Islam. Comment se fait-il que le Prophète, malgré la prévoyance et la sagesse qui ont caractérisé toute sa carrière, ait passé sous silence une question aussi capitale que celle de l'organisation du gouvernement islamique après sa mort.

Il est certain qu'il a conçu l'existence d'une organisation politique qui continuerait son œuvre. Ceci ressort clairement de plusieurs *hadiths* qui ordonnent l'obéissance à l'*imâm*. On trouve également dans ses dernières paroles des indications en ce sens. Il a ordonné qu'on ne laissât point d'infidèles dans l'Arabie, et qu'on fît bon accueil aux délégations Arabes qui venaient de toutes parts pour embrasser la cause de l'Islam (32), ce qui implique qu'il a conçu l'existence d'une autorité apte à exécuter ces ordres. Il a même fait un pas dans la voie de la désignation de la personne qui, après lui, prendrait en mains les affaires publiques. En donnant l'ordre à *Abou Bakr*, dans sa dernière maladie, de présider à la prière à sa place, et en y insistant (33), il a montré pour le futur premier Calife une préférence manifeste, dont les Compagnons n'ont pas tardé à tirer les conséquences. Bien plus, d'après l'un des récits accueillis par *Al-Tabari*, il a manifesté la volonté de laisser après sa mort un écrit qui prévînt toute dispute

(32) TABARI, t. 3, p. 193.

(33) TABARI, t. 3, p. 196.

entre les musulmans; mais, les Compagnons n'étant pas d'accord sur l'opportunité de la mesure en présence de l'état grave de sa maladie, il ne persista point dans cette intention ([34]). On suppose donc qu'il a pensé à ce moment à désigner son successeur. D'autres versions également rapportées par *Al-Tabari*, affirment qu'il voulut faire venir auprès de lui son cousin *Ali*, mais que deux de ses femmes, les filles d'*Abou Bakr* et d'*Omar*, lui proposèrent de convoquer leurs pères *au lieu d'Ali;* sur quoi il ne donna pas suite à son projet. ([35]). Un autre récit nous représente *Ali* refusant d'écouter son oncle *Al-Abbâs* ([36]) qui lui conseillait de demander au Prophète d'indiquer son successeur. *Ali* craignait que le Prophète ne le désignât pas à l'imâmat, ce qui risquait de l'en exclure pour toujours. Enfin, d'après d'autres autorités citées par le même *Tabari*, le Prophète aurait recommandé les *Ançar* aux *Mouhad-*

(34) TABARI, t. 3, p. 193.

(35) TABARI, t. 3, p. 195.

(36) TABARI, t. 3, p. 194. *Al-Abbâs*, l'oncle du Prophète, représente une figure assez marquante dans l'Islam. On le rencontre, dès le début de la carrière du Prophète, et on reconnaît en lui un homme prudent et pondéré. C'est à lui que le Prophète demande conseil avant d'émigrer à Médine. Il reste à la Mecque et ne devient musulman, publiquement du moins, qu'au moment où le succès de l'Islam est définitivement consacré. Il donne à son neveu *Ali*, à plusieurs reprises, des conseils tendant à fixer le Califat dans la maison Hachimite. Sa prudence bien pesée et bien réfléchie contraste, d'une façon frappante, avec la chevalerie admirable de son frère *Hamzah*, un autre oncle du Prophète, qui a épousé la cause de l'Islam juste au moment où le Prophète a été persécuté le plus, et qui a trouvé une mort glorieuse sur le champ de bataille, à *Ohod*, avant le triomphe définitif de l'Islam.

jirîn, ce qui impliquait que l'autorité, dans sa pensée, résiderait chez ces derniers.

303. — Telles sont les indications assez diverses ([37]) qui nous sont fournies sur la question de savoir si le Prophète a désigné son successeur. Que faut-il en conclure ? Nous nous dépêchons d'écarter deux thèses erronées, celle des Chiites qui disent qu'*Ali* a été désigné en personne ou par qualification, et celle des *Bakriyah* (dont *Ibn Hazm*) qui soutiennent qu'*Abou-Bakr* a été expressément désigné, ([38]). Les récits que nous venons de citer attestent assez l'inexactitude de ces deux thèses : il n'y a eu aucune désignation expresse d'*Abou-Bakr*, sauf pour présider à la prière, ni aucune indication d'*Ali* qui, lui-même, n'a pas osé la demander.

Par contre, il y a quelques faits qui semblent être certains. Le Prophète a prévu l'établissement après sa mort d'une autorité islamique qui appliquerait comme loi le Qoran et les *hadiths*. ([39]). Peut-être a-t-il pensé que cette autorité appartiendrait aux *Mohadjirîn*, comme étant de la tribu la plus puissante en Arabie; c'est ainsi qu'on explique qu'il leur ait recommandé les *Ançar*. Mais a-t-il dans son for intérieur envisagé une

(37) Cf. l'analyse détaillée des versions éclectiquement rapportées par TABARI et l'essai de sélection critique entre elles de CAETANI. *Annali dell'Islam*, tome II, pp. 510-533.

(38) Les arguments d'*Ibn Hazm* sont basés sur des pures subtilités de mots (t. 4, pp. 107-109).

(39) « Je vous laisse une loi, dit le Prophète dans son discours d'adieu, qui vous préservera à jamais de l'erreur si vous y restez fermement attachés, une loi claire et positive, le livre de Dieu et l'exemple de son Prophète. » TABARI, t. 3, p. 169.

personne déterminée comme devant être titulaire de cette autorité ? C'est là une question à laquelle on ne saurait trouver une réponse certaine dans les documents dont nous disposons. Il nous semble que le Prophète était hésitant, et qu'il a préféré en définitive laisser les Arabes libres de choisir leur propre chef, selon leurs traditions, tout en montrant une certaine préférence pour *Abou-Bakr*. (40).

II. — *Conception du Califat par les Compagnons*

304. — Même avant la mort du Prophète, l'idée d'une autorité devant s'établir après lui était dans l'air. Nous avons vu *Ali* refuser de demander quel serait le titulaire de cette autorité, dont il présumait l'établissement prochain. Immédiatement après la mort du Prophète la question s'est posée et de l'établissement de l'autorité en elle-même et de la désignation de son titulaire. Il y a là deux branches distinctes du problème qu'il ne faut pas confondre. (41). En ce qui concerne la première, la réponse ne faisait pas de doute. Tout le monde était d'accord sur la nécessité de l'établissement d'une autorité. « Mahomet, déclara *Abou-Bakr* (dans un bref discours qui pourrait être considéré comme l'article fondamental relatif à l'établissement du Califat), est mort; il faut pour la cause un homme qui la prenne en main. (42). » Les Compagnons ont approuvé à l'unani-

(40) Cf. ARNOLD : *The Caliphate*, p. 19.

(41) C'est la confusion entre les deux questions qui a amené, en partie, l'auteur de « L'Islam et les Principes de Gouvernement » à conclure négativement quant au caractère obligatoire du Califat.

(42) *Al-Mawaqif*, t. 8, p. 346.

mité le principe de l'existence de cette autorité; cette approbation constitue le « consensus » sur le caractère obligatoire du Califat. Certes, *Abou-Bakr* n'a pas voulu dire qu'il était nécessaire de trouver une personne qui remplaçât le Prophète dans sa mission apostolique. Il savait qu'il s'agissait là d'une qualité inhérente à la personne de celui-ci, et qu'elle avait disparu avec sa mort. Mais le Prophète avait été également le chef de l'Etat islamique, qu'il avait fondé. Il avait exercé aussi des fonctions religieuses qu'il avait déléguées à d'autres personnes et qui n'exigeaient pas, pour leur exercice, la qualité apostolique. Dans l'esprit d'*Abou-Bakr* le remplaçant du Prophète serait chargé de ces fonctions religieuses; il aurait également les attributions de chef d'Etat dans la mesure compatible avec la cessation de la révélation divine, c'est-à-dire sans pouvoir législatif. (43). La conception d'un remplaçant avec un pouvoir moins étendu que celui du remplacé ressort nettement du discours par lequel *Abou-Bakr* a inauguré son Califat, discours qu'on peut considérer comme une pièce essentielle du droit constitutionnel musulman. Nous y reviendrons.

305. — Bien que réduit à ce rôle restreint, le Remplaçant du Prophète a eu néanmoins une tâche délicate à accomplir. A ce moment là l'Arabie était à peine unifiée. La plupart des Arabes ne se sont convertis que pen-

(43) On lit dans *Al-Imâmat wa Al Siyasah*, par IBN QOTEÏBAH (p. 20), qu'*Abou Bakr* a déclaré dès le début qu'il n'était pas soutenu par la Révélation, comme le Prophète, pour demander aux musulmans de ne pas exiger de lui de remplir des fonctions dont il ne pourrait pas s'acquitter.

dant les dernières années de la vie du Prophète. Quelques tribus ont accepté la nouvelle Foi après hésitation et même à contre-cœur (*ex. Al-Taïf*). L'amour de la liberté, si enraciné dans les cœurs des Bédouins, a rendu difficile pour eux de supporter les chaînes de la vie organisée et de l'autorité établie. Des hommes ambitieux, tentés par le succès du Prophète, ont cherché à s'attribuer des missions divines. Ils ont même poussé l'audace jusqu'à en avertir le Prophète de son vivant. Il a donc fallu trouver un remplaçant du Prophète, pour sauver et consolider son œuvre menacée et assurer l'application des préceptes de l'Islam.

Telle a été la conception qu'*Abou-Bakr* (44) et les Compagnons ont eue de l'institution du Califat.

306. — Quant à la seconde question, désignation de la personne à laquelle serait confiée l'autorité naissante, le conflit inévitable d'opinions n'a pas tardé à se manifester. On s'est disputé le pouvoir : dispute entre tribus

(44) Nous nous associons avec Sprenger et Muir dans leur admiration d'*Abou Bakr*. Cet homme représentait l'énergie et la foi inébranlable dans l'Islam. C'est grâce à son courage et à sa fermeté dans les jours les plus sombres que l'Islam est sorti triomphant d'une catastrophe qui a failli être fatale pour la cause. Rappelons ces lignes écrites par un auteur anglais : « Il est hors de doute que, si Mahomet fut l'intelligence et l'imagination de l'Islam primitif, *Abou Bakr* en fut la conscience et la volonté. Durant la vie de ces deux hommes, c'était toujours Mahomet qui disait les choses, mais c'était *Abou Bakr* qui y croyait. *Abou Bakr* était l'homme que n'agitait aucun doute ; ses croyances pénétraient dans la réalité comme un tranchant bien affilé, et devenaient des actes. » WELLS, *Esquisse de l'Histoire Universelle* (traduit de l'anglais par *Edouard Guyot*), page 300.

et dispute entre les clans d'une même tribu. Les Qoreïchites ont revendiqué l'autorité exclusive; les Médinois ont formulé les mêmes prétentions. Au sein de la tribu des Qoreïchites elle-même, l'accord était loin d'être parfait. Les Hachimites, soutenus par les Ommayades, ont pensé à maintenir dans leur maison une noblesse traditionnelle, qui devait être fortifiée, leur semblait-il, par l'avènement d'un Prophète de leur clan. Les Médinois, de leur côté, ne paraissaient pas être d'accord sur le candidat à présenter. (45). Une fois de plus, la rivalité entre les deux tribus, les *Aws* et les *Khazradj*, a considérablement contribué à sauver l'Islam. Dans cette situation confuse, l'énergie d'*Abou-Bakr*, entouré par deux grands Compagnons, *Omar* et *Abou-Obeïdah*, fut décisive. (46). A la réunion d'Al-Saqifah, il fit triompher

(45) *Sa'ad Ibn Obadah* était le principal candidat ; c'est le même *Sa'ad* qui s'était fait le porte-parole des *Ançar* pour protester contre le privilège accordé par le Prophète à quelques Qoreïchites, nouveaux convertis, dans la répartition du butin, dans un but de ménagement. (TABARI, p. 136, t. 3.) Au jour de l'entrée triomphale des musulmans à la Mecque, le Prophète remarqua que ce même *Sa'ad* nourrissait un sentiment de haine contre les Qoreïchites, sur quoi il lui enleva le drapeau qu'il portait pour éviter qu'il se livrât à des actes sanglants. (TABARI, t. 3, p. 118.) Un rival de *Sa'ad*, *Qaïs Ibn Sa'ad*, a manœuvré, dans la journée de *Saqifah*, pour qu'on prêtât hommage à *Abou Bakr*, afin de faire échouer la candidature de *Sa'ad* (IBN QOTEÏBAH : *Al-Imâmah wa Al-Siyasah*, pp. 11-12). (TABARI, t. 3, p. 209.)

(46) Lammens et d'autres critiques européens croient à la formation de ce Triumvirat, dans le but d'enlever le Califat pour *Abou Bakr* après la mort du Prophète. Il nous semble difficile de concilier cette affirmation avec le fait qu'*Omar*, un de ces trois hommes, loin de voir dans la mort du Prophète une raison d'agir conformément au plan concerté, n'a pas cru au début que le Prophète puisse mourir. (TABARI, t. 3, pp. 203-204.)

les revendications des Qoreïchites. Peu de temps après, *Ali*, le représentant des Hachimites, lui prêta hommage, mettant ainsi sagement fin à toute dispute. Avec la soumission d'*Ali* à l'autorité d'*Abou-Bakr*, les principes démocratiques ont eu raison du régime héréditaire, qu'on a tenté, sans succès, d'introduire dans l'Islam.

307. — Le principe de l'existence d'une autorité étant ainsi posé, et la personne qui en serait le titulaire ainsi désignée l'institution du Califat s'est trouvée fermement établie sur le consentement général des Compagnons. Le pas franchi a été gros de conséquences. Les musulmans ont montré par là leur ferme intention de rester un groupe politiquement organisé, et de consolider l'œuvre déjà entreprise, non plus sous la direction spirituelle d'un Prophète, mais sous la direction politique d'un homme d'Etat. Cet homme devait garder un caractère religieux, pour marquer qu'il continuait le gouvernement du Prophète. Le titre de « Calife du Prophète » ne lui a pas été donné dès le début. Mais on voit *Abou-Bakr* assumer ce titre de bonne heure, après en avoir refusé un autre, qu'il considérait comme trop prétentieux, et surtout comme exprimant des vues hérétiques, celui de « Calife de Dieu ». Plus tard *Omar* a pris, en même temps que le titre de « Calife », celui de « Commandeur des Croyants ». (*Amïr Al-Mo'minin*). (47).

308. — De suite après l'établissement du Califat, le danger, auquel nous avons fait allusion, s'est réalisé.

(47) Le titre d'*Imam*, comme titre du Calife orthodoxe, apparaît pour la première fois sous le règne de *Ma'moun*, le Calife Abbaside. (ARNOLD, *The Caliphate*, p. 28.)

Un nuage sombre a noirci le ciel de l'Arabie, et on a vu se dessiner un mouvement réactionnaire d'anarchie contre l'autorité établie; l'Arabie nomade s'est dressée contre l'Arabie sédentaire, le désert contre la ville, les Bédouins contre les Qoreïchites. Il s'agit de ce qu'on appelle habituellement « la guerre des apostats ». Avant l'Islam, les Qoreïchites n'avaient eu qu'une simple autorité morale sur une partie limitée de l'Arabie : le *Hidjaz.* Voici maintenant qu'ils prétendaient exercer une autorité politique sur tout le pays. Si l'on s'était soumis à l'autorité du Prophète, c'est parce qu'on ne l'avait pas considérée comme celle d'une tribu particulière, et, moins que toute autre, comme l'autorité de la tribu de Qoreïch qui avait combattu Mahomet; mais comme une autorité lui appartenant en propre, en sa qualité de Prophète. Beaucoup d'Arabes ne se sont soumis à ce pouvoir qu'en apparence, soit par peur, soit en se laissant entraîner passivement par le mouvement général. De l'Islam lui-même ils n'ont pas compris grand chose. (48). Le Prophète disparu, ils ont trouvé lourd le joug de l'Islam qui les obligeait à faire des sacrifices dans l'intérêt de la Société, particulièrement des sacrifices pécuniaires sous la forme de la *Zakat.* Une partie des apostats était prête à admettre l'autorité d'*Abou-Bakr* à la condition qu'il les dispensât de payer la dîme. (49). Mais une autre partie ne consentait à aucun prix à se soumettre à cette autorité. Le *Nedjd,* tout particulièrement, était porté à

(48) Tabari, t. 3, p. 232.

(49) Tabari, t. 3, pp. 221, 230, 231.

rejeter ce qu'il appelait la domination du *Hidjaz*. (50). D'autres voulaient revenir à leurs alliances antéislamiques et aux coutumes barbares abolies par l'Islam. (51). De faux Prophètes ont dirigé ces mouvements. Les Arabes les ont suivis, non pas tant par conviction que par désir de se débarrasser de l'autorité de Qoreïch (52).

309. — Quelle fut l'attitude du Calife en présence de ce péril ? *Abou-Bakr*, la plus belle figure de l'Islam après son fondateur, s'est montré inébranlable. Grâce à sa détermination inflexible et à son énergie infatigable, l'Islam, gravement menacé dans son existence même, a été sauvé. Le premier Calife déclara, malgré les conseils contraires des *défaitistes* (dont *Omar* lui-même), une guerre sans merci à ceux des Arabes qui ne consentiraient pas à se plier à la discipline islamique. Il a ainsi exécuté la dernière volonté du Prophète, qui avait exprimé le désir que l'Islam soit la religion unique de l'Arabie. Le motif auquel *Abou Bakr* a obéi était donc un motif religieux. Mais le triomphe de l'Islam en Arabie devait avoir comme résultat inévitable la consolidation de l'œuvre du Prophète quant à la formation d'une nation Arabe. La victoire des armées d'*Abou-Bakr* a décidé à la fois et le sort de l'Islam et le

(50) Tabari, t. 3, p. 230. Cette animosité entre le *Hidjaz* et le *Nedjd* se retrouve même aujourd'hui dans la lutte qu'*Ibn So'oud* a entreprise contre le premier pays.

(51) Tabari, t. 3, p. 230.

(52) A notre avis, les apostats ont obéi dans leur mouvement à un motif politique plutôt qu'à un motif religieux, tandis que *Abou Bakr* les a combattus dans un but religieux beaucoup plus que politique. (Tabari, t. 3, pp. 226-227.)

sort de l'Arabie; elle a établi sur des bases fermes le siège du Califat. (53).

§ 2. — *Formes et caractéristiques du gouvernement des quatre premiers Califes*

310. — Il nous faut soigneusement étudier comment a fonctionné ce gouvernement. Il s'agit là des précédents historiques qui font autorité dans la matière du Califat. (54). Si les Anglais considèrent la « *Magna Carta* » comme la charte fondamentale de leur liberté, et si les Français trouvent cette charte dans la « *Déclaration des Droits de l'Homme* », les musulmans regardent le gouvernement des *Califes Justes* comme le do-

(53) Nous avons vu se dessiner, au seuil de l'histoire du Califat, le mouvement Hachimite, qui prendra plus tard le nom de « Chiisme ». Nous voici maintenant en présence des débuts d'un mouvement parallèle et opposé, qu'on a appelé le mouvement des Apostats, mais qui prendra plus tard le nom de « *Kharadjisme* ». Le « Chiisme » et le « Kharadjisme » sont deux mouvements opposés : mouvements dont l'un s'inspire de tendances autoritaires et légitimistes, tandis que le second est nettement anarchiste et libertaire. Les deux mouvements se retrouveront toujours au cours de cette histoire; ils reparaîtront en même temps et à propos de la même personne, *Ali,* le quatrième Calife. Tandis que les Chiistes font d'Ali l'objet de leur adoration et l'élèvent jusqu'à la divinité, on voit les Kharadjites se révolter contre lui et le considérer comme un mécréant.

Nous disons que le Kharadjisme a ses premières origines dans le mouvement des apostats. Les deux mouvements partent d'un même principe : hostilité à toute autorité établie ; tous deux s'inspirent de ce même anarchisme bédouin qui n'est jamais disposé à sacrifier la liberté, même au prix de l'établissement de l'ordre et de la sécurité.

(54) C'est pour cette époque seulement que les précédents historiques font autorité.

cument fondamental qui affirme, en fait et non pas en simples paroles, leur liberté politique. (55).

I. — *Forme de ce Gouvernement*

311. — Le Califat régulier des quatre premiers Califes avait, pour employer la terminologie du droit public moderne, une forme républicaine démocratique. Il était une république avec une particularité : le Président, ou le Calife, était élu pour toute sa vie. La procédure de l'élection n'était pas organisée : tantôt on a eu recours à l'élection directe, tantôt à la nomination du Calife prédécesseur confirmée par l'approbation générale des électeurs. Ce qui nous frappe dans les précédents historiques qui établissent la forme républicaine du Califat régulier, c'est que les traditions arabes s'y trouvent

(55) Si l'on veut produire un document musulman verbal comparable à ceux des Nations occidentales, on le trouvera dans le discours d'adieu prononcé par le Prophète sur le mont *Arafât*, devant une foule innombrable réunie pour le pèlerinage. Il convient d'en citer ici quelques passages : « O peuples, a-t-il dit, écoutez mes paroles ; car je ne sais si une autre année je pourrai me retrouver encore avec vous dans ce lieu. Soyez humains et justes entre vous. Que la vie et la propriété de chacun soient inviolables et sacrées pour les autres ; que celui qui a reçu un dépôt le rende fidèlement à celui qui le lui a remis... Traitez bien les femmes ; elles sont vos aides et elles ne peuvent rien par elles seules... O peuples, écoutez mes paroles et fixez-les dans vos esprits. Je vous ai tout *révélé* ; je vous laisse une loi qui vous préservera à jamais de l'erreur, si vous y restez fermement attachés ; une loi claire et positive, le Livre de Dieu et l'exemple de son Prophète. » (TABARI, t. 3, p. 169 ; traduction par *Barthélemy Saint-Hilaire*, en unissant la traduction de *Weil*, a celle de *Perseval* et de *Muir* (SAWAS PACHA : *Etude sur la théorie du droit musulman*, Paris, 1892, t, 1, pp. (17-18).

mêlées à l'esprit nouveau de l'Islam. Il nous semble nécessaire de distinguer, dans ces précédents, entre la partie stable, due à l'esprit de l'Islam, et que nous devons scrupuleusement respecter, et la partie variable, due aux traditions arabes, et qui ne s'impose que dans un milieu et une époque déterminés. La façon empirique de procéder à l'élection, la prestation d'hommage, la limitation du suffrage aux personnes prééminentes, ce sont là des traits empruntés aux traditions arabes préislamiques. On ne saurait concevoir l'application de pareils procédés à notre état actuel de civilisation qui diffère trop profondément de l'état social de l'Arabie de ces temps anciens. Par contre, l'idée d'une autorité dont le titulaire s'appuie, non pas sur la puissance de sa famille, mais sur le consentement général du peuple, voilà l'innovation heureuse que l'Islam a introduite et qu'il faut toujours appliquer sous une forme ou sous une autre.

312. — Le Califat régulier a été également une démocratie. Le Calife n'était pas tout-puissant. Il avait un pouvoir strictement limité. Lisons, pour nous en convaincre, le discours fondamental qui inaugura l'histoire du Califat, et qui fut prononcé par le premier Calife. « Je suis investi, dit *Abou-Bakr*, de la haute autorité, mais je ne suis pas meilleur que vous; si je fais bien, aidez-moi; *si je dévie de la vérité, redressez-moi;* la vérité est un dépôt sacré ; le mensonge est une trahison; le faible parmi vous est fort à mes yeux jusqu'à ce que je lui aie restitué son dû; le fort parmi vous est faible à mes yeux jusqu'à ce que je lui aie repris ce qu'il détient indûment... *Obéissez-moi tant que j'obéirai*

à Dieu et à son Prophète; si je leur désobéis, vous ne me devez plus l'obéissance. » (56).

Abou-Bakr a tenu dès le début à préciser d'une façon nette la limite de son pouvoir et sa responsabilité directe devant la Nation. Ces deux principes constituent ce qu'on appelle de notre temps la démocratie. Si les institutions démocratiques d'aujourd'hui, trop en avance sur l'état social d'alors, n'ont pas été conçues sous la forme où elles se présentent maintenant à nous, l'esprit démocratique lui-même, qui plane au-dessus des formes éphémères d'institutions, a régné alors d'une façon incontestable. Les quatre Califes se sont considérés comme gardiens du bien public, comme responsables du moindre tort et de la plus légère injustice. Les exemples sont nombreux où l'on voit ces Califes prendre conseil et se soumettre au contrôle du peuple. Leur administration a été strictement conforme à la Loi et à l'équité. Une certaine tendance socialiste s'est même manifestée, particulièrement à l'époque des deux premiers Califes. (57). Le pouvoir judiciaire a été tantôt exercé directement par les Califes eux-mêmes, et tantôt délégué à des juges.

313. — Ce qu'il importe de retenir c'est que, dans la démocratie de cette période, il y a également deux parties à distinguer : la partie stable, qui est l'esprit démo-

(56) Cf. un discours prononcé par *Omar* dans le même sens : Tabari, t. 5, page 26.

(57) Sur la tendance socialiste, mêlée au sentiment religieux, voir l'anecdote sur *Abou Dharr Al-Ghaffâri* : Tabari, t. 5, p. 67 ; voir aussi Tabari, t. 4, p. 108.

cratique lui-même, et qui s'impose toujours, et la partie variable qui consiste dans les institutions concrètes par lesquelles se réalise pratiquement l'idéal démocratique, et qui, elles, doivent se transformer avec les temps pour s'adapter aux exigences de l'évolution sociale.

II. — *Caractéristiques du gouvernement des quatre premiers Califes*

314. — Nous suivrons ici l'évolution des trois caractéristiques du Gouvernement du Prophète.

315. — A) *Réunion des attributions religieuses et politiques.* — Nous avons vu que les Califes, contrairement au Prophète, n'ont aucun pouvoir spirituel. Ils ont certaines attributions religieuses. Le côté religieux, prédominant au temps du Prophète, a perdu ici une partie de son importance, étant donné que le pouvoir spirituel a pris fin avec la cessation de la révélation divine. Par contre, le côté politique du gouvernement islamique s'est considérablement renforcé. L'Etat, limité au temps du Prophète à l'Arabie, s'est transformé en un immense empire : le plus vaste que le monde ait vu depuis l'Empire romain. Les Arabes, poussés par des facteurs religieux en même temps qu'économiques (58), se sont em-

(58) On ne peut pas nier que des facteurs économiques soient entrés en jeu dans les conquêtes arabes. Mais il est certain que les dirigeants de l'Islam étaient animés par des intentions plus nobles, et qu'ils ont seulement profité de la pauvreté de l'Arabie pour pousser les Arabes, par le désir de s'enrichir, dans la voie des conquêtes utiles à la propagation de la foi. Ce n'est que sous le règne d'*Otsman,* le troisième Calife, que les habitu-

parés de l'Empire Persan ainsi que de deux des plus riches provinces de l'Empire Byzantin, la Syrie et l'Egypte.

Il était donc fatal avec, d'une part, la diminution en importance du côté religieux du gouvernement islamique, et d'autre part, l'accentuation de son côté politique, qu'un certain équilibre s'établit entre ces deux éléments. L'Islam, qui était du temps du Prophète principalement religieux et accessoirement politique, devient maintenant un système politique autant que religieux.

316. — B) *Application des principes du droit musulman.* — Ce droit est resté le système applicable, comme au temps du Prophète. Comme de son temps aussi, la partie religieuse et la partie temporelle de cette législation sont demeurées soumises à des régimes distincts. Tandis que la première est restée invariable, la seconde a dû évoluer et s'élargir pour s'adapter aux exigences nouvelles d'un grand empire, et pour régir des relations juridiques devenues plus complexes et plus nuancées.

Le « consensus », la première source non-divine du droit musulman, est apparu, pour la première fois, à

des de luxe se sont répandues parmi les plus grands chefs. *Al-Mas'aoudi* donne des détails sur le luxe de cette époque, et il ajoute : « Qu'il y a loin de là aux mœurs simples et droites et à la vie au grand jour d'*Omar,* fils de *Khattâb !* Ce Calife, faisant le pèlerinage, dépensa seize dinârs pour l'aller et le retour, ce qui ne l'empêcha pas de dire à son fils *Abd Allah :* nous avons fait de folles dépenses durant ce voyage. » MOUROUDJ AL-DHAHAB (*Prairies d'Or*), t. IV, p. 255.

cette époque; il a constitué un instrument inappréciable d'adaptation. Des questions fondamentales dans le domaine temporel, dont la question du Califat elle-même, ont été tranchées, grâce à cette source nouvelle. (59). La doctrine du droit musulman n'avait pas encore été développée d'une façon systématique. Les fondateurs des écoles orthodoxes et des différentes sectes de l'Islam appartiennent à une époque postérieure. C'est dans cette période qu'ont été prises par les premiers Califes les précautions nécessaires pour empêcher toute dénaturation dans la transmission du Qoran. (60).

317. — La partie du droit musulman relative à la guerre et à la condition des non-musulmans dans l'Empire a été considérablement développée, au point de vue de la pratique, et non pas de la doctrine, pendant cette période de conquête et d'expansion arabe. (61).

(59) Cf. les exemples donnés par SAVVAS PACHA : *Etude sur la Théorie du Droit musulman,* t. 1, pp. 35, 36, 40, 41. Cet auteur s'est exposé à des critiques justifiées, quoique trop brutales, de la science française, hollandaise et allemande, en affirmant qu'*Omar* avait réuni des conciles, affirmation dont il serait difficile de nier la témérité.

(60) NOELDEKE : *Geschichte der Qoran,* 1re éd., p. 189-243 ; CAETANI : *Annali dell'Islam,* t. VII, pp. 388 et s.

(61) *Omar,* le deuxième Calife, fut, pour ainsi dire, le principal législateur de cette partie du droit musulman. « Il n'y a guère de branche du droit public, dit le Baron Carra de Vaux, où l'on n'ait quelque règlement d'Omar ou qui lui soit attribué. Il y en a sur les impôts, l'état des terres, celui des tributaires, sur l'imâmat, sur la guerre sainte, la solde des troupes, les passages de troupes, sur les villes et entrepôts, les puits et les sources, les femmes, etc. » *Les Penseurs de l'Islam,* t. 3, p. 195. Cependant, c'est à *Abou Bakr* que l'Islam doit un ensemble de règles des plus humanitaires contre les atrocités de la guerre :

318. — C) *Unité de l'Islam.* — L'empire musulman était fortement centralisé; les pays conquis étaient considérés comme de simples provinces qui recevaient leurs Gouverneurs directement de Médine. Cette forme d'unité était possible, et peut-être nécessaire, au début; mais elle n'a pas pu se maintenir longtemps.

319. — Le vaste Empire de l'Islam, bien que politiquement unifié, était composé de races diverses et de gens de religions différentes. On ne peut qu'admirer la façon dont les Califes ont administré ces éléments hétérogènes avec l'impartialité la plus parfaite et la justice la plus scrupuleuse. (62). Les non-musulmans ont joui d'une sécurité telle qu'ils n'en auraient guère pu rêver de plus grande sous la domination de leurs coréligionnaires. (63). Il est donc facile de comprendre comment ils se sont empressés de recevoir joyeusement les conquérants Arabes qui venaient les débarrasser du joug de leurs oppresseurs.

« Tu trouveras, a-t-il dit, à un commandant des troupes, des hommes qui se sont consacrés à Dieu (c'est-à-dire des moines), protège-les... N'agis pas traîtreusement ; ne mutile pas et ne tue pas les vieillards, les femmes ni les enfants ; ne coupe pas les jarrets aux brebis ni aux chameaux, si ce n'est à ceux que vous voulez manger ; ne brûlez pas les palmiers ; ne ruinez pas les demeures ; ne soyez ni perfides, ni lâches. »

(62) Cf. TABARI, t. 4, pp. 159-160 ; t. 5, pp. 19-21, 231-232.

(63) Nous citons, entre autres exemples, qu'*Omar*, le deuxième Calife, pendant une famine en Syrie, a ordonné que les non-musulmans participent avec les musulmans au produit de la *Zakat*, impôt prélevé uniquement sur ces derniers et affecté à leurs pauvres.

CHAPITRE II

Période du Califat irrégulier

(L'Islam devient un système principalement politique et accessoirement religieux)

319. — Le régime républicain et démocratique du Califat régulier n'a pas duré longtemps. Il a été vite remplacé par un régime héréditaire et despotique. Deux dynasties arabes se sont succédé dans une période de six siècles. Avec la chute de la dernière, le Califat arabe a pris fin. L'institution a été perpétuée par les Turcs jusqu'en 1924, moment où le Califat Ottoman a été supprimé. Une tentative dans le but de faire renaître le Califat Arabe a échoué avec la défaite de *Houssein*, l'ex-roi du *Hidjaz*, devant les armées victorieuses des *Wahhabites*.

320. — Le Califat irrégulier a duré pendant treize siècles. Il n'a pas toujours été florissant. Sa période de grandeur s'est terminée avec le Califat d'*Al-Ma'amoun*, le Calife Abbaside. Puis vint une période de décadence, interrompue par la splendeur de la dynastie ottomane, splendeur qui a illustré beaucoup plus la dynastie que l'institution elle-même.

SECTION I

Période de grandeur

321. — Cette période a duré pendant le Califat de la dynastie Ommayade et la première partie du Califat de la dynastie Abbaside. L'Empire musulman a dépassé l'Empire romain en étendue et en grandeur, pendant une période huit fois plus courte.

§ 1. — *Les Ommayades* (40-132 de l'hégire) 661-749 de l'ère chrétienne)

322. — Par suite de l'assassinat d'*Ali*, le quatrième Calife, *Mo'awiyah*, le fondateur de la dynastie Ommayade, n'a plus eu de rival sérieux. Six mois après, toute opposition à son autorité a cessé avec la renonciation d'*Al-Hasan*. *Mo'awiyah* a pu ainsi établir fermement l'autorité de sa dynastie.

I. — *Forme du gouvernement islamique*

323. — Contrairement au gouvernement des quatre premiers Califes, le gouvernement des Ommayades a eu la forme d'une monarchie héréditaire et despotique. Le procédé de la nomination du Calife par son prédécesseur a servi de voile pour l'établissement du principe de l'hérédité. (1). Les Califes Ommayades, sauf des rares exceptions (notamment en ce qui concerne *Omar Ibn Abd Al-Aziz*), ont eu une propension notoire pour le despotisme. Certes, ils ont travaillé pour la gloire de l'Empire, qu'ils ont considérablement étendu par de nouvelles conquêtes dans l'Afrique du Nord et en Espagne; mais ils y étaient poussés beaucoup plus par le désir d'expansion et de domination que par un mobile religieux.

324. — Ceci nous amène à parler d'une évolution profonde de l'Empire, qui s'est produite sous le règne des Ommayades. Pendant la période des quatre premiers Califes, il y a eu un Empire musulman, où l'égalité des races était largement reconnue. Avec l'avènement des Ommayades, l'Empire musulman s'est transformé en un Empire arabe. Désormais, il y a eu une race conquérante et des races conquises. La vieille aristocratie arabe antéislamique, une fois au pouvoir, ne s'est plus souciée de maintenir les traditions de l'Islam et ses

((1) Il suffit de comparer la nomination d'*Omar* par *Abou Bakr*, avec celle de *Yazid* par *Mo'awiyah*, pour se rendre compte de la différence essentielle entre la nomination réelle et la nomination apparente qui cache une véritable hérédité.

principes d'égalité et de fraternité entre toutes les races. Elle s'était convertie à l'Islam beaucoup plus par la force même des choses que par conviction. Elle s'est donc tournée volontiers vers le temps païen, qui incarnait sa gloire, pour y puiser les traditions de son gouvernement.

II. — *Caractéristiques du gouvernement islamique*

325. — A) *Réunion des attributions religieuses et politiques.* — Nous venons de voir que la religion, dans cette période, a été reléguée à l'arrière-plan. L'Islam est devenu un système principalement politique et accessoirement religieux. L'invasion continuelle du domaine religieux par la politique est arrivée à son apogée, effaçant ainsi l'élément religieux, jadis prédominant.

Cependant les attributions politiques et religieuses sont restées dans la main du Calife. Celui-ci présidait souvent la prière et prononçait le discours hebdomadaire (*Khotbah*), du haut de la tribune, à la mosquée. Mais il n'y avait là que des apparences. Le véritable esprit qui a dirigé la dynastie Ommayade n'a pas été l'esprit islamique, mais l'esprit arabe.

326. — B) *Application des principes du droit musulman.* — Ce droit n'a pas cessé de s'appliquer. Mais aucun effort sérieux n'a été fait pour élaborer une doctrine adaptable aux circonstances nouvelles. (2). Il faut

(2) Les dirigeants Ommayades « se tiraient des difficultés journalières par des moyens de droit coutumier, et dans les cas qui prêtaient à controverse, il suffisait sans doute de la sagacité des magistrats ». Goldziher : *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 31.

attendre la dynastie Abbaside pour voir surgir ce grand mouvement doctrinal. (3).

Par contre, la formation des sectes dans l'Islam a déjà commencé. Les Mordjites, en enseignant que la conduite pratique ne saurait nuire pourvu qu'on ait la foi, et que les actions conformes à la Loi ne servent de rien dès qu'on est incrédule, se sont efforcés de présenter les Ommayades comme des bons musulmans. Les Mo'tazilites, de leur côté, ont introduit, dans la dogmatique, contrairement à l'enseignement Mordjite, l'idée d'un état intermédiaire entre la foi et l'infidélité; plus tard, leurs doctrines prendront une tournure rationaliste qui les conduira à une opposition de jour en jour plus tranchée avec la vieille orthodoxie.

327. — C) *Unité de l'Islam.* — Cette unité est restée, en principe, intacte, même en présence de l'agrandissement considérable de l'Empire sous le règne d'*Al-Walid.* De temps à autre, des troubles et des guerres civiles ont menacé de déchirer l'Empire; mais les Ommayades ont vite écrasé ces soulèvements contre leur autorité. La tragédie de *Karbela'*, où *Al-Houssein* fut impitoyablement assassiné, a, de bonne heure, mis fin à toute résistance armée de la part des Alaouites. Plus durable fut le soulèvement d'*Ibn Al-Zobeïr* à la Mecque. Il profita de troubles à Damas au sujet de l'établissement de l'ordre de succession dans la dynastie Ommayade après la mort de *Yazid,* pour se rendre effectivement indépendant, et pour assumer le titre de « Commandeur des

(3) Néanmoins, la partie temporelle du droit musulman a continué à évoluer. C'est ainsi qu'*Omar Ibn Abd Al-Aziz* a introduit une réforme fiscale dans la perception des impôts.

Croyants ». Une fois la question de succession ommayade réglée en faveur de *Marwân,* l'ancêtre de tous les Califes qui suivront, *Ibn Al-Zobeïr* n'a pas pu résister à l'armée syrienne qui l'a assiégé à la Mecque, sous le règne d'*Abd Al-Malek,* fils de *Marwân,* et le rebelle a été à son tour assassiné.

328. — Les Ommayades n'ont pas cherché à appliquer un nouveau régime d'administration à leur vaste Empire. Ils ont maintenu, dans les provinces conquises, les anciennes méthodes appliquées par les empires auxquels ces provinces avaient été enlevées, particulièrement les méthodes byzantines.

329. — Des symptômes de faiblesse, démontrant la difficulté de maintenir l'unité d'un Empire aussi vaste sur la base d'une stricte centralisation, n'ont pas tardé à se faire jour. Les révoltes des Kharadjites ont été fréquentes. L'Iraq, toujours hostile à la Syrie, s'est maintenu en état continuel d'insubordination; il a fallu la monstrueuse tyrannie d'*Al-Haddjadj* pour mettre de l'ordre dans ce pays. Les intrigues des Chiites sont devenues de plus en plus actives. Une autre branche des légitimistes, les Abbasides, est venue les alimenter et en même temps les exploiter à son propre compte, remportant ainsi pour elle-même la victoire définitive.

§ 2. — *Les Abbasides jusqu'à Al-Ma'moun* (132-218 de l'hégire) (749-833 de l'ère chrétienne)

330. — La deuxième dynastie arabe s'est emparée du pouvoir à la suite de massacres d'une cruauté incroya-

ble. Les intrigues clandestines des Abbasides ont abouti, par suite de la faiblesse des derniers ommayades, à un soulèvement ouvert commençant en Perse et dans l'*Iraq*, foyers hostiles à la Syrie et à l'élément arabe prédominant. *Al-Saffâh*, le fondateur de la nouvelle dynastie, s'est proclamé Calife à *Koufah*. Grâce au concours de *Moslem Al-Kharâsani*, il a mis en déroute l'armée syrienne commandée par le dernier Calife Ommayade.

Ces faits historiques rappelés, voyons maintenant comment le Califat a fonctionné pendant la période de prospérité de la dynastie abbaside : période qui a duré jusqu'à la fin du Califat d'*Al-Ma'moun* en 833 de l'ère chrétienne (218 de l'hégire).

I. — *Forme du gouvernement islamique*

331. — Elle est restée celle d'une monarchie héréditaire et despotique. La pratique de la nomination des successeurs a continué, en vue de perpétuer le Califat dans cette dynastie. La pompe dont se sont entourés les Califes Abbasides, et qui contraste avec la simplicité arabe des Ommayades, a fait ressortir encore beaucoup plus fortement le caractère despotique du gouvernement des descendants d'Al-Saffâh.

332. — Autre différence entre les deux dynasties. Sous les Ommayades, comme nous venons de voir, c'était l'élément arabe qui avait prédominé. Avec les Abbasides, pendant la période de plein éclat, c'est l'élément persan qui est devenu prépondérant. La nouvelle dynastie a dû son avènement à l'aide des iraniens. L'influence de cette

nation s'est fait sentir dès le début du règne Abbaside. Une famille persane très puissante, les Barmékides, a entouré de bonne heure les premiers Califes, à commencer par *Al-Mansour*. Elle est arrivée à l'apogée de sa puissance pendant le Califat de *Haroun Al-Rachid*, et ce fut l'exagération même de cette puissance qui entraîna sa chute inattendue. *Al-Ma'moun*, le septième Calife, naquit d'une mère persane, et épousa une femme de même nationalité. Aussi a-t-on pu dire que l'avènement des Abbasides sembla une résurrection de l'éclat des Chosroès, et que « Bagdad s'éleva comme la capitale de cette Perse renaissante. (4).

(4) RENAN : *Discours et Conférences*, 7e édition, Paris, 1922, pp. 381 et 382. L'auteur, dans une conférence faite à la Sorbonne, en mars 1883, sur l'*Islamisme et la Science*, émet l'avis que la philosophie et la science arabes sont en réalité gréco-sassanides. « Le centre de l'Islam, dit-il, se trouva transporté dans la région du Tigre et de l'Euphrate. Or, ce pays était plein encore des traces d'une des plus brillantes civilisations que l'Orient ait connues, celle des Perses Sassanides, qui avait été portée à son comble sous le règne de Chosroès Nouschirvan. L'art et l'industrie florissaient en ces pays depuis des siècles. Chosroès y ajouta l'activité intellectuelle. La philosophie, chassée de Constantinople, vint se réfugier en Perse ; Chosroès fit traduire des livres de l'Inde. Les chrétiens nestoriens, qui formaient l'élément le plus considérable de la population, étaient versés dans la science et la philosophie grecques ; la médecine était tout entière entre leurs mains ; leurs évêques étaient des logiciens, des géomètres... L'avènement des Abbasides sembla une résurrection de l'éclat des Chosroès... Bagdad s'éleva comme la capitale de cette Perse renaissante. La langue de la conquête, l'arabe, ne put être supplantée, pas plus que la religion tout à fait reniée ; mais l'esprit de cette nouvelle civilisation fut essentiellement mixte : les Parsis, les chrétiens, l'emportèrent ; l'administration, la police en particulier, fut entre les mains des chrétiens. Tous ces brillants Califes, contemporains de nos Carlovingiens, Mansour, Haroun Al-Raschid, Mamoun, sont à

II. — *Caractéristiques du gouvernement islamique*

333. — A) ***Réunion des attributions religieuses et politiques.*** — Cette réunion a continué comme au temps des Ommayades. Le rôle de la religion est resté toujours accessoire. Mais un mouvement de réaction en faveur de

peine musulmans. Ils pratiquent extérieurement la religion dont ils sont les chefs, les papes, si l'on peut s'exprimer ainsi ; mais leur esprit est ailleurs. Ils sont curieux de toute chose, principalement des choses exotiques et païennes ; ils interrogent l'Inde, la vieille Perse, la Grèce surtout. Parfois, il est vrai, les piétistes musulmans amènent à la cour d'étranges réactions ; le Calife, à certains moments, se fait dévot et sacrifie ses amis infidèles ou libres penseurs ; puis, le souffle de l'indépendance reprend le dessus ; alors, le Calife rappelle ses savants et ses compagnons de plaisir, et la libre vie recommence, au grand scandale des musulmans puritains. » (*Discours et Conférences*, pp. 380-383.) Une analyse de la réponse du *Cheikh Djamâl Al-Din Al-Afghâni* à cette conférence a été donnée dans le *Journal des Débats* du 18 mai 1883. On trouvera la réplique de Renan dans *Discours et Conférences*, pp. 402-409. Les idées de Renan ont été aussi critiquées par *Savvas Pacha* (*Etude sur la Théorie du Droit musulman*, t. 1, pp. 60-75). Cet auteur écrit notamment p. 67 : « On ne comprend guère qu'on puisse attribuer aux hordes mercenaires de l'Iran, bien qu'elles aient pu servir aux succès militaires d'*Abou-l-Abbas*, la civilisation qui a brillé d'un si vif éclat à Bagdad sous *Haroun Al-Rachid*. Les événements eussent été autres, si les hommes qui ont dirigé ce mouvement civilisateur avaient été des Ariens ou des adeptes des écoles arianisées. Le règne de Meïmoun (*Ma'moun*) est la preuve incontestable de la vérité de mes assertions. De l'année 754 jusqu'à l'année 813 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire sous les règnes de Mansour, de Madhi, de Hadi et de Haroun, pendant les soixante années qui décidèrent irrévocablement le caractère du droit, de la philosophie, et partant de la civilisation islamique, le mouvement religieux, qui comprend tout, et par conséquent le mouvement législatif et social, a été dirigé dans son ensemble et dans ses détails par des Sémites musulmans orthodoxes. »

l'islamisation de l'Empire a fait fortement contraster la tendance islamique des Abbasides avec la tendance arabe et presque païenne des Ommayades. Les membres de la nouvelle dynastie ont fondé leur droit à la souveraineté sur leur qualité de descendants de la famille du Prophète, dont le manteau était leur insigne. Les nouveaux Califes veulent maintenant faire du Califat un Etat théocratique où le droit divin règne en maître, pour marquer par là la différence qui les sépare de leurs prédécesseurs. « Au gouvernement des Ommayades, accusés de *mondanité,* condamné par les milieux piétistes et dont les souverains avaient cultivé, dans leur résidence de Damas et dans leurs châteaux du désert, les traditions et l'idéal de la vieille Arabie, se substitue un régime théocratique dont la politique sera une politique d'Eglise. » (5).

334. — Néanmoins, la politique a continué à être la préoccupation principale de la dynastie. Elle n'a vu dans la religion qu'un moyen pour consolider son autorité et pour réagir contre ses adversaires. Le Calife ne préside plus en fait la prière ni ne prononce de discours le vendredi, comme l'avaient fait les quatre premiers Califes, et même quelques Califes Ommayades. L'éclat extérieur dont se sont entourés les Abbasides, contraste avec la simplicité primitive de l'Islam et rappelle la pompe de la Cour Sassanide. Nous sommes bien loin du temps où le Calife *Omar*, ayant dépensé seize dinars dans son pèlerinage, trouvait qu'il avait fait de folles dépenses.

(5) GOLDZIHER : *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, p. 40.

335.— B) *Application des principes du droit musulman.* — C'est la grande époque du développement du droit musulman et de l'élaboration d'une doctrine harmonieuse et adaptable. Les jurisconsultes ont trouvé le moment propice, étant donné l'attitude favorable des Califes vis-à-vis des sciences islamiques, pour donner libre essor à leur ingéniosité. La législation musulmane, dans l'état où l'avaient laissée les Ommayades, ne suffisait pas aux besoins de la nouvelle société. (5). Des hommes de génie se sont mis à l'œuvre pour créer, avec des textes fragmentaires du Qoran et du Hadith et avec la coutume prévalente, un système compact de droit apte à régir les relations juridiques complexes, qu'une nouvelle civilisation avait fait surgir. (7). Ils se sont montrés

(6) « On était certainement loin ,écrit Savvas Pacha, de la période de l'islamisme pendant laquelle une législation simple et sommaire pouvait suffire aux besoins d'une société également simple, et en même temps sobre, vertueuse et vraiment juste. Les lois devaient, le Prophète l'avait ordonné, être mises au niveau des besoins des milieux et des temps. Les jurisconsultes de l'Islam sentaient tous qu'aucune raison de nature religieuse ne les empêchait d'entreprendre le travail exigé par les temps, les intérêts de la société et ceux de l'Etat. » (*Etude sur la Théorie du Droit musulman,* t. 1, p. 76.)

(7) « Le temps, dit Goldziher, était celui de l'établissement et du développement de la loi, le temps du Fiqh et des jurisconsultes, des Faqahâ. Le grand homme est le Qadi. Non seulement à Médine, propre lieu de naissance de l'Islam et patrie de la Sunnah, où une piété hostile au régime mondain avait entretenu même auparavant un esprit de légalité religieuse, mais encore dans les nouveaux centres de l'empire, dans la Mésopotamie, et de là, par rayonnement, dans les parties les plus éloignées de l'Etat, à l'est et à l'ouest, se développe alors, à l'ombre du Califat théocratique, l'étude du droit. On colporte çà et là les hadiths ; on tire des matériaux donnés des thèses et des dispositions nouvelles... On ne pouvait non plus se défaire purement et simplement de coutumes et d'usages locaux fortement enracinés. » (*Le Dogme et la Loi de l'Islam,* pp. 41-42.)

à la hauteur de leur tâche, et sur les quatre principales écoles sunnites trois furent alors fondées. (8). Les grands imâms fondateurs d'écoles ont élaboré dans leurs lignes générales des systèmes auxquels ils laissaient l'élasticité nécessaire à leur adaptation progressive aux changements du milieu social.

Malheureusement, leurs successeurs se sont plus tard trop préoccupés d'entrer dans les détails les plus minutieux d'application au risque de détruire la plasticité que doit garder tout système juridique qui aspire à rester permanent et universel.

(8) *Abou Hanifah* est le premier en date des quatre fondateurs d'écoles ; il a admis la méthode d'analogie (*qiyâs*) et a introduit l'usage du *raï* (l'opinion personnelle), c'est-à-dire l'analyse rationnelle des questions de droit. *Malek,* le second imâm fondateur d'école, a élaboré un système moins spéculatif que celui d'*Abou Hanifah* ; il a précisé la conception de *l'idjma',* mais il s'en est tenu à *l'idjma'* de Médine ; il a admis l'*istislâh* (dans un cas douteux, on décide en vue du plus grand avantage public). *Chafi'i,* fondateur de la troisième école, a concilié les deux écoles précédentes en disciplinant l'emploi de l'analogie et en admettant les usages que le cours des temps avait établis dans l'Islam. *Ibn Hanbal,* le quatrième imâm, fut théologien plutôt que jurisconsulte ; son système s'est caractérisé par une réaction contre l'analogie et l'*idjma',* en faveur de l'interprétation littérale des textes.

« Dès le début, dit Goldziher, les représentants de ces observances divergentes sont animés de la conviction inébranlable que, se tenant sur le même terrain, ils sont tous également qualifiés pour servir la même cause... Ainsi est restée dominante jusqu'à aujourd'hui l'idée que les thèses divergentes des diverses écoles légales sont reconnues au même titre pour orthodoxes, autant qu'elles peuvent se réclamer de la doctrine et de la pratique de garants que le consentement des croyants a reconnus comme autorités décisives en doctrine. » (*Le Dogme et la Loi de l'Islam,* pp. 42-43.)

336. — On a prétendu que le droit musulman, tel qu'il est exposé dans les ouvrages des jurisconsultes, n'est qu'un système purement doctrinal, et qu'il n'a jamais été appliqué en pratique. Nous croyons que cette affirmation n'est pas fondée, du moins en ce qui concerne l'époque que nous examinons. Les premiers Califes Abbasides ont jugé nécessaire pour le raffermissement de leur dynastie de rétablir l'édifice juridique de la Société Musulmane sur le modèle donné par le Prophète. Il est vrai qu'à côté des juges, chargés d'appliquer la doctrine du droit musulman, il y a eu d'autres juridictions exceptionnelles qui jouissaient d'un large pouvoir discrétionnaire (exemple *Al-Hisbah, Al-Mazalem*). Mais il n'y avait là que des expédients pratiques sans grande influence sur la juridiction de droit commun. De plus, des jurisconsultes éminents tels qu'*Abou Yousof*, qui ont considérablement contribué à l'élaboration de la doctrine, ont été, eux-mêmes, des juges, et comme tels ils ont appliqué tout naturellement les principes juridiques qu'ils avaient développés en qualité de jurisconsultes.

337. — C) *Unité du monde musulman.* — Cette unité est désormais rompue et elle ne s'est jamais rétablie. L'impossibilité de maintenir une unité rigoureusement centralisatrice dans un empire aussi vaste devient de plus en plus tangible. Les symptômes de faiblesse, qui avaient commencé à se manifester du temps des Ommayades, s'aggravent, et dès l'aube de la dynastie Abbaside, l'Espagne échappe à l'autorité califale. *Abd Al-Rahmân* fonde dans ce pays une nouvelle dynastie Ommayade, qui s'appropriera plus tard le titre de « Ca-

life ». Une tendance nationaliste, qui porte l'empreinte persane, et qui est dirigée contre la prétendue supériorité arabe, prend la forme d'un mouvement philosophique sous le nom de « *Cho'oubiah* » pour affirmer l'égalité des races, avec l'arrière-pensée de se libérer du joug arabe. Des soulèvements Kharadjites et Alaouites sont fréquents. Un petit-fils d'*Al-Hasan* (fils d'Ali), *Idris Ibn Abd Allah,* se réfugie au Maroc où il fonde un Etat indépendant. Des sectes Chiites, mystiques en apparence, se forment dans des buts politiques d'intrigues et de propagande clandestine. La Perse, qui n'a jamais perdu son esprit de race, fournit le foyer favorable à la formation de ces sectes.

338. — Cependant la vitalité de l'Empire ne disparaît pas complètement. Les premiers Califes Abbasides défendent l'avenir du monde musulman avec fermeté et vaillance. L'armée musulmane remporte des victoires sur les Grecs; la dynastie Aghlabide, fondée à *Qaïrawan,* envahit l'Italie et s'empare de la Sicile. Un grand mouvement scientifique, qui embrassera toutes les branches de la philosophie, de la science et du droit, se propage; il s'accentue particulièrement sous le règne d'*Al-Ma'moun.* (9).

(9) « Des juifs et des chrétiens, dit Muir, étaient bien accueillis à la Cour, non seulement à cause de leur acquis scientifique, mais également parce qu'ils étaient versés aussi bien dans la langue arabe que dans la langue et la littérature grecques. Les monastères de Syrie, d'Asie-Mineure et du Levant, ont été fouillés pour la recherche des manuscrits de philosophes, d'historiens et de géomètres grecs. Ces manuscrits, avec beaucoup de labeur et d'érudition, ont été traduits en arabe ; ainsi, la science de l'Occident a été rendue accessible au monde musul-

SECTION II

Période de Décadence

339. — Nous entendons par « décadence », non pas la décadence d'une dynastie déterminée, mais celle de l'institution même du Califat. La décadence de l'institution a habituellement coïncidé avec celle de la dynastie au pouvoir et en a été la conséquence (exemple, les Abbasides après *Al-Ma'moun*, soit à Bagdad, soit au Caire). Mais elle s'est parfois produite aussi au moment même où la dynastie régnante arrivait au sommet de sa puissance. C'est ce qui s'est produit pour les Turcs Ottomans qui ne se sont prévalus de l'autorité Califale que comme d'un titre honorifique, sans jamais entendre faire revivre les traditions du Califat. Englobant donc la période de domination du Califat Ottoman qui vient de prendre fin il y a deux ans et demi dans la longue

man. Leurs efforts ne se sont pas limités à la reproduction des œuvres anciennes ; dans quelques directions, ils se sont également étendus aussi à la recherche originale. Un observatoire, dressé sur la plaine de Tadmor, a fourni des matériaux pour l'étude fructueuse de l'astronomie et de la géométrie. Dans d'autres branches de littérature, nous avons des ouvrages de voyages et d'histoire, et, avant tout, de médecine ; en même temps qu'une grande attention a été donnée aux branches, moins pratiques, mais plus populaires, de l'astrologie et de l'alchimie. C'est grâce aux efforts de ces savants que les nations de l'Europe, alors plongées dans l'ignorance du Moyen Age, ont repris connaissance de leur patrimoine propre, mais oublié, de science et philosophie grecques. » (*The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, pp. 508-519.) L'auteur reconnaît donc la supériorité scientifique de l'Orient à cette époque.

phase de décadence de l'institution califale, nous sommes amenés à subdiviser cette phase en trois étapes : 1° Les Abbasides depuis la fin du règne d'Al-Ma'moun jusqu'à la chute de Bagdad; 2° Les Abbasides au Caire; 3° Les Turcs Ottomans.

§ 1. — *Les Abbasides depuis Al-Mo'taçem jusqu'à la chute de Bagdad* (218-656 de l'hégire) (833-1258 de l'ère chrétienne)

340. — Cette première période a duré plus de quatre siècles. La décadence s'est accentuée graduellement. De Califes corrompus et despotiques, mais possédant un solide pouvoir, nous descendons à des Califes aussi corrompus, mais déjà moins aptes à imposer leurs volontés, pour nous trouver enfin en présence de Califes démunis de toute autorité effective et qui ne sont plus que de simples jouets entre les mains de prétoriens.

I. — *Forme du Gouvernement Islamique*

341. — Elle reste modelée sur le type d'une monarchie héréditaire et despotique, mais dont le fonctionnement régulier est paralysé par de nouveaux facteurs. L'hérédité n'est en réalité plus réglée par la volonté du Calife prédécesseur et ne résulte même plus d'une nomination apparente, du moins en ce qui concerne les derniers Califes Abbasides à Bagdad. Ceux-ci sont, en effet, investis et déposés par le caprice de la garde turque qui crée maintenant à son profit de nouvelles dynasties, fonctionnant à côté et sous le couvert de la dynastie légitime. Le despotisme prend à cette époque un aspect

religieux, et se traduit par la persécution, soit de l'hérésie par l'orthodoxie, soit de l'orthodoxie par l'hérésie. Plus tard, avec la disparition de tout pouvoir effectif des Califes, ce seront les dynasties de fait, qui se substitueront à leur pouvoir, et prendront l'initiative ou la direction de ces persécutions religieuses.

On voit donc que l'influence persane, prédominante au début du Califat Abbaside, a été supplantée, pendant cette époque, par l'influence turque, avec cette différence toutefois que les persans, pendant la première période, ne s'étaient jamais officiellement emparés du pouvoir, si l'on excepte le cas exceptionnel de la famille Barmékide (10).

II. — *Caractéristiques du Gouvernement Islamique*

342. — A) *Réunion des attributions religieuses et politiques.* — Le caractère religieux du Califat s'accentue

(10) Les Califes, au début, ont eu recours aux soldats turcs pour contrebalancer l'influence des soldats persans du *Khorasân.* Des milliers de mamelouks étaient importés chaque année du *Turkestan,* pour être incorporés, soit dans la garde, soit dans l'armée. Vers le dixième siècle, le Calife s'est trouvé complètement à la merci de sa garde turque. *Al-Moqtader* a été deux fois déposé par elle ; son successeur, *Al-Qahir,* a été encore plus rudement traité. Mis à la torture et rendu aveugle, il passa onze ans en prison et après sa libération, on le vit mendier dans la mosquée. Avec le Calife *Al-Mostakfi,* le Califat Abbaside est tombé sous la domination de la dynastie persane et chiite des Bouyyides ; les Califes n'ont plus conservé qu'un titre purement nominal (*Ibn Al-Athir* : Le Caire, 1290 de l'hégire, t. 8, p. 222). Cette dynastie a duré pendant un siècle ; elle a été renversée par une dynastie turque, les Seldjoucides, et le Califat a changé de tuteurs. La décadence des Abbasides s'est constamment accentuée, avec quelques courts intervalles de relèvement, jusqu'à leur chute définitive et la prise de Bagdad par les Mongols.

particulièrement pendant cette époque. Ce n'est pas parce que la religion reprend le dessus sur la politique. Celle-ci reste toujours prédominante. Mais, par suite de leur inertie politique croissante, les Califes ont été dépouillés graduellement de la puissance temporelle, et en même temps, par contre-coup, s'est accru l'élément religieux de leur prestige (11). Néanmoins, ils ont continué à être considérés, au moins dans la doctrine, comme réunissant les attributions religieuses et politiques du Califat. *Al-Mawârdi* écrit son traité dans cette époque de décadence, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que le Calife est le chef suprême, religieux en même temps que temporel, du monde musulman (12).

313. — B) *Application des principes du Droit musulman.* — Les générations de jurisconsultes qui ont immédiatement suivi celles des quatre imâms fondateurs d'écoles, sont restées d'abord fidèles aux méthodes aussi bien qu'aux doctrines de leurs maîtres, et ont à leur tour enrichi la science musulmane d'œuvres juridiques originales.

(11) De toutes parts, les princes musulmans indépendants demandaient au Calife Abbaside de les investir officiellement du pouvoir qu'ils avaient déjà en fait, mais qu'ils voulaient régulariser par la confirmation du Calife, qui gardait, malgré sa faiblesse, un prestige religieux considérable. *Mahmoud de Ghazna, Ibn Tachfin, Saladin, Iltutmich,* offrent des exemples de princes complètement indépendants, mais recevant leurs titres du Calife Abbaside. (Cf. ARNOLD, *The Caliphate,* pp. 82-88.)

(12) *Al-Mawârdi* a composé son œuvre sous le règne d'*Al-Qaïm,* le Calife qui a vu la fin de la dynastie Bouyyide et le commencement de la dynastie des Seldjoucides. Au moment même où *Al-Mawârdi* affirme que le Calife est le chef suprême, le Califat Abbaside change de maître et devient complètement impuissant.

344. — Mais, au cours même de cette époque, sont venus d'autres jurisconsultes, qui ont perdu le goût de l'initiative personnelle et se sont bornés à exposer et à commenter les idées de leurs prédécesseurs. La jurisprudence musulmane a, peu à peu, cessé de se renouveler et s'est trouvée sur beaucoup de points en contradiction avec des données nouvelles de civilisation économique ; alors elle est devenue dans un certain nombre de ses chapitres un système purement doctrinal et tendant à sortir de l'application pratique. On annoncera « La fermeture de la porte de l'*idjtihâd* », et avec elle, le droit perdra le contact de la pratique pour se confiner dans un domaine de spéculation théorique et de pure discussion de mots. Les jurisconsultes ne se préoccupant plus d'adapter leurs théories aux données fournies par la vie judiciaire, les juges se trouveront livrés à leur propre arbitraire et, faute de formation scientifique, seront eux-mêmes impuissants à développer par leur pratique un système de droit appliqué qui puisse entrer en concurrence avec le système doctrinal déjà élaboré. Le droit musulman, en un mot, perdra sa vitalité et sa souplesse.

345. — C) *Unité du monde musulman.* — Cette unité s'était déjà rompue dans la période précédente ; mais l'Islam y était, du moins, resté un bloc solide de forces politiques et culturelles. Dans l'époque qui nous occupe, le vaste Empire, dévoré depuis longtemps par des luttes intestines, craque, et se prépare à crouler. Il se morcelle de plus en plus. C'est ainsi qu'on trouve, en face du Califat Abbaside à Bagdad, deux anti-califats, au Caire (les Fatimides) et à Cordoue (les Ommayades). Des

dynasties indépendantes se fondent en Perse, à Mossoul, en Syrie, en Egypte, dans l'Afrique du Nord. Des soulèvements violents, comme celui des Qarmites, jettent la terreur dans tout l'Empire. Les Califes eux-mêmes sont les prisonniers de leur garde. On attend à tout moment le coup fatal. C'est le génie destructeur des Mongols, qui le porte et réalise l'écroulement définitif de l'Empire de Bagdad.

Al-Mosta'çem, le dernier Calife Abbaside à Bagdad, est mis à mort par Oulagou, le conquérant Mongol. Pour la première fois, le monde musulman n'a pas de Calife (13). Il restera ainsi pendant trois ans et demi, profondément affligé par cet événement sans précédent dans l'histoire de l'Islam (14).

(13) Au temps actuel, le même fait se réalise pour la seconde fois. Le Califat est vacant depuis 1923. Il faut espérer que cette vacance ne durera pas plus longtemps que n'a duré la précédante.

(14) « Il est difficile, dit ARNOLD, de se faire une idée de la stupéfaction que les musulmans ont éprouvée, quand il n'y a plus eu de Calife sur lequel la bénédiction de Dieu puisse être invoquée dans la Khoutbah ; cet événement était sans précédent dans l'histoire antérieure de l'Islam. Leur souffrance a trouvé expression dans la prière faite à la Grande Mosquée de Bagdad, le premier vendredi après la mort du Calife : « Louange à Dieu, qui a fait périr des personnages élevés et qui a abandonné les habitants de cette ville à la destruction... O Dieu, aide-nous dans notre misère, telle que l'Islam et ses enfants n'en ont jamais vu de pareille ; nous sommes à Dieu, et à Dieu nous devons retourner. » Quand les âmes pieuses se sont, dans les années ultérieures, reportées à cette tragédie de Bagdad, elles ont reconnu que son horreur avait été pronostiquée par des terribles signes, par exemple, un vent violent avait déchiré la couverture de la *Ka'bah,* de sorte qu'elle resta découverte pendant vingt et un jours ; un cataclysme avait fait

§ 2. — *Les Abbasides au Caire* (659-926 de l'hégire) (1261-1520 de l'ère chrétienne)

346. — Cette période, qui s'étend sur deux siècles et demi, a été unique dans les annales de l'histoire du Califat. L'invasion Mongole déchire complètement l'Empire Musulman ; Oulagou en a soumis une grande partie. L'Egypte, qui a encore la dynastie Ayyoubide, mais qui est en réalité gouvernée par les Mamelouks (des esclaves turcs), résiste à l'invasion Mongole [15] et retient la Syrie. Les Mamelouks commencent par gouverner au nom des Ayyoubides, mais le quatrième gouverneur, *Baybars* (1260-1277), cherche un autre moyen pour légitimer son autorité. Il s'en fait investir par un Abbaside, *Al-Mostançer*, oncle d'*Al-Mostaçem*, après l'avoir fait proclamer Calife [16].

Al-Mostançer trouve la mort dans une tentative faite pour reprendre Bagdad aux Mongols. Un autre Abbaside, *Abou-Al-Abbâs Ahmed*, est alors proclamé Calife par *Baybars*, sous le nom de *Hakim*. Ainsi une nouvelle dynastie Abbaside est créée en Egypte pour perpétuer

trembler le Minbar (chaire) du Prophète à la Mosquée de Médine ; des flammes s'étaient étendues d'une montagne à Aden, et nombre d'autres horreurs prophétiques, feu, déluge et peste, avaient marqué l'approche de cette terrible calamité qui avait laissé le monde musulman sans Calife pendant trois ans et demi. » (*The Caliphate*, pp. 81-82.)

(15) C'est par là que l'Egypte a sauvé l'Occident contre l'invasion mongole.

(16) Il ne paraît pas certain, au point de vue historique, que ce *Mostançer* ait été un véritable Abbaside. (Cf. ARNOLD : *The Caliphate*, p. 90.)

le Califat; elle durera jusqu'à la conquête de ce pays par les Turcs Ottomans.

I. — *Forme du Gouvernement Islamique*

347. — Il est difficile de parler d'un gouvernement du Califat à cette époque. Si un pareil gouvernement avait existé, il n'aurait pu être qu'un gouvernement de l'Egypte, siège des soi-disant Califes Abbasides. Mais ceux-ci, même en Egypte, n'ont été que des figurants. Le véritable pouvoir a été aux mains des Mamelouks qui, bien qu'investis par les Califes (17) les traitent comme faisant partie de leur suite. La forme du gouvernement mamelouk a été celle d'une monarchie héréditaire et despotique. Mais l'hérédité n'a été acquise, le plus souvent, que par des actes de violence, le successeur donnant la mort au prédécesseur pour prendre sa place. Le despotisme et l'oppression des Mamelouks sont demeurés légendaires.

II. — *Caractéristiques du Gouvernement Islamique*

348. — A) *Réunion des attributions religieuses et politiques.* — Il semble qu'il y a à cette époque une séparation entre les attributions religieuses et les attributions politiques, les premières appartenant au Calife Abbaside et les secondes au Sultan Mamelouk. Cependant, il ne faut pas se fier aux apparences ; il faut se garder de croire que le Calife Abbaside jouit d'une autorité quel-

(17) Pour l'investiture de Baybars par *Al-Mostançer*, et, après lui, par *Hakim*, voir ARNOLD : *The Caliphate*, pp. 90-98.

conque, temporelle ou religieuse. Le seul pouvoir qui existe véritablement dans l'Islam est le pouvoir temporel, et celui-ci est exercé par les Mamelouks. Le Calife n'est là que pour la forme; il passe son temps dans les cérémonies et les banquets (18). Il y a bien une exception apparente : le Calife *Mosta'in* a été élevé au trône de l'Egypte, et est devenu Sultan en même temps que

(18) MAQRISI : *Histoire d'Egypte,* éd. E. Blochet, p. 76.
« Pendant cette longue période, dit Muir, nous n'entendons guère parler de ces Califes, que dans la mesure où il leur est dévolu d'investir chaque Sultan nouveau, et de valider son titre par la sanction, pour ainsi dire, de l'Eglise musulmane. Le Calife a aussi présidé les prières publiques, où son nom était prononcé après celui du souverain au pouvoir. En dehors de cela, les renseignements sont maigres et rares, et, pour la majeure partie, sans importance. Ici, on nous parle d'un Calife traîné dans la suite du Sultan pour assister à ses conquêtes, ou, le cas échéant, être fait prisonnier avec lui par l'ennemi ; là, nous entendons parler d'un autre emprisonné par le Souverain, ou bien déposé et exilé à cause de son intervention dans les affaires de l'Etat ou à cause de ses intrigues contre le trône. Une seule fois, nous trouvons un Calife élevé au Sultanat, non pas, d'ailleurs, en vertu de sa fonction de Calife, et seulement pour six mois. Quelquefois, le Calife prêche la guerre sainte contre les Mongols ou contre les Ottomans, ou encore il est employé dans la tâche plus appropriée d'offrir sa médiation en vue de la paix, ou de guider une procession de musulmans, juifs et chrétiens, où chacun tient en mains ses Ecritures en priant Dieu de les délivrer de la peste. Au huitième siècle de l'hégire, le Calife, en compagnie du Sultan, reçoit une députation apportant des dons précieux de la part de Mohammed, fils de Taglak, qui lui demande de lui donner l'investiture et d'envoyer un docteur du lignage Abbaside pour apprendre la religion à ses sujets hindous. Mais... nous constatons rarement que le soi-disant Calife, au cours de ces deux cent soixante ans, ait été autre chose qu'un instrument ou qu'un serviteur à la disposition du Souverain au pouvoir. » (*The Caliphate, Rise, Decline and Fall,* pp. 594-595.)

Calife, réunissant ainsi le pouvoir temporel et l'autorité religieuse. Mais cet hommage rendu à *Mosta'in* n'a guère été qu'une comédie politique. Un mamelouk, *Al-Mo'yyad,* s'est servi du Calife comme instrument pour arriver lui-même au trône et se proclamer Sultan, après la déposition du Calife — qui avait été son jouet et auquel il avait laissé une autorité toute nominale pendant six mois.

349. — B) *Application des principes du Droit musulman.* — Ce droit devient de plus en plus un système théorique. Le mouvement doctrinal, quoique n'ayant plus guère de répercussion sur la pratique, demeure néanmoins actif. Des travaux faisant autorité sont composés, soit dans la science des *Racines* (*Ouçoul*) (ex. : *Al-Tawdih,* par *Çadr Al-Chari'ah; Al-Talwih,* par *Al-Taftazâni; Al-Manâr,* par *Al-Nasafi*), soit dans la science des *Branches* (*Al-Fourou'*) (ex.: *Madjma' Al-Bahreïn,* par *Ibn Al-Sa'ati; Al-Kanz,* par *Al-Nasafi*).

350. — C) *Unité du monde musulman.* — L'Empire Musulman est complètement déchiré. Au lieu d'une seule autorité centrale, nous en trouvons, au moins, trois principales : celle des Mongols, à l'Est; celle des Mamelouks, au Centre et celle des Berbères (19) à l'Ouest. L'Espagne sera bientôt reprise à l'Islam. L'Ocident est encore en sommeil, plongé dans l'ignorance du Moyen-Age, mais des symptômes de réveil s'y manifesteront à la fin de cette époque, et s'y traduiront par un mouvement gé-

(19) A vrai dire, il y avait plusieurs puissances berbères, luttant l'une contre l'autre, et non pas une seule puissance centrale.

néral de Renaissance. Plus tard, il entrera comme facteur de première importance dans la vie de l'Islam.

351. — En dépit du morcellement du monde musulman, il subsiste encore des théoriciens qui affirment l'unité de l'Islam sous l'autorité suprême du Calife [20]. Cette affirmation doctrinale a même un écho dans la pratique. Des princes musulmans indépendants demandent leur investiture au Calife Abbaside du Caire ; ex. : la dynastie Mozaffaride en Perse [21], les Sultans turcs à Dehli [22], et peut-être aussi Bayazid I, le Sultan Ottoman [23]. Par contre, d'autres princes s'approprient d'eux-mêmes le titre de « Calife », ex. *Chah Rukh* à Samarqand [24], la dynastie Hafizide en Tunisie [25], la dynastie Marinide au Maroc [26] etc., etc...

§ 3. — *Le Califat Ottoman* (926-1342 de l'hégire) (1520-1924 de l'ère chrétienne) [27]

352. — Bien avant la conquête de l'Egypte par Selim I, les Sultans Ottomans ont pris le titre de « Calife »,

(20) Cf. KHALIL IBN CHAHIN AL-ZAHIRI : *Zobdat Kachf Al-Mamalik*, éd. P. RAVAISSE, p. 89.

(21) ARNOLD : *The Caliphate*, pp. 102-103.

(22) IBN BATTOUTAH, t. 1, p. 359.

(23) M. D'OHSSON : *Tableau de l'Empire Ottoman*, t. 1, pp. 233-234 ; ARNOLD : *The Caliphate*, p. 106.

(24) ARNOLD : *The Caliphate*, pp. 111-114.

(25) ARNOLD : *The Caliphate*, pp. 115-116.

(26) IBN BATTOUTAH : t. 1, p. 4 ; t. 2, p. 382. Cf. les additions apportées à cette liste par ARNOLD : *The Caliphate*, 116-120.

(27) Nous avons choisi comme date du commencement du Califat Ottoman l'année où le dernier Calife Abbaside quitta Constantinople et retourna au Caire.

qu'ils se sont attribués comme venant directement de Dieu. Lorsque Selim fit son entrée triomphale au Caire, il envoya le dernier Calife Abbaside, *Al-Motawakkel*, à Constantinople. Celui-ci, par sa mauvaise conduite, y encourut la disgrâce du Souverain Ottoman, et fut emprisonné pendant quelque temps. Il fut mis en liberté par Soleïman, le successeur de Selim, qui lui permit de retourner au Caire, où il resta jusqu'à sa mort, en 945 de l'hégire. Quelques historiens prétendent qu'*Al-Motawakkel*, avant de quitter Constantinople, céda son titre de « Calife » au Sultan Ottoman (28). Un examen critique, fait par le Professeur Arnold, a montré que

(28) Cf. MUIR : *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, p. 396. « D'Ohsson, dans son ouvrage, *Tableau général de l'Empire Othoman*, paraît avoir été le premier à affirmer qu'une cession formelle du Califat avait déjà été effectuée au Caire en 1517 de l'ère chrétienne. « La maison Othomane, dit-il, n'a pas l'avantage d'être du même sang, comme l'exige la loi canonique, pour avoir droit à l'Imameth. Cependant, selon l'opinion unanime des juristes modernes, ce droit est acquis aux Sultans Othomans, par la renonciation formelle qu'en fit, l'an 923 (1517), en faveur de cette maison souveraine, dans la personne de Selim I, Mohammed XII, Ebu-Djeafer, dit Mutewwekil al'allah. C'est le dernier des Khaliphes Abassides, dont le sacerdoce fut détruit du même coup, qui renversa la puissance des Mamlouks Circasses en Egypte. Selim I reçut encore dans la même année les hommages du Schérif de la Mesque, Mohammed Eb'ul-Berekeath, qui lui fit présenter dans un plat d'argent les clefs du Keabé par Ebu-Noumij, son fils. Cette cession pleine et entière des droits de l'Imameth, faite d'un côté par un Khaliphe Abbaside, et de l'autre par un Shérif de la Mecque, tous deux descendants des Coureyschs, l'un par la branche de Haschim, l'autre par celle d'Aly, supplée, dans les Sultans Othomans, au défaut de la naissance ou de l'extraction qu'exige la loi pour exercer d'une manière légitime les fonctions du sacerdoce. » (*Tableau général de l'Empire Othoman*, t. 1, pp. 269-270, Paris 1788-1824.)

cette prétendue cession du Califat est dépourvue de tout point d'appui historique, et que les princes Ottomans, grâce à leur situation prépondérante comme première puissance musulmane et à la protection des Lieux Saints, ont pu revendiquer avec plus d'efficacité que par le passé la dignité de Califes, sans avoir besoin de se la faire céder par qui que ce soit (29).

D'ailleurs, les Turcs ne paraissent pas avoir attaché, au début, une bien grande importance à ce titre, dont le prestige avait considérablement diminué avec la décadence du Califat Abbaside à Bagdad. C'est beaucoup plus tard, au moment où, avec le XVIII[e] siècle, la puissance ottomane a commencé à décliner, que les diplomates turcs ont mis en vedette ce titre de « Calife » approprié par leurs souverains, pour donner, aux yeux des puissances occidentales, une nouvelle force à l'Empire. A la fin du XIX[e] siècle, la politique panislamiste d'*Abd-Al-Hamid* a singulièrement augmenté le prestige de l'institution du Califat ; le Sultan s'est fait appeler *Amir Al-Mo'minin* (Commandeur des Croyants), — titre abandonné depuis le Califat Abbaside, — pour accentuer le caractère temporel de son pouvoir de Calife.

La politique touranienne, inaugurée par les Jeunes Turcs et poursuivie par les Kemalistes, a ralenti la marche du panislamisme. Les Kemalistes ont porté deux coups successifs, en peu d'intervalle, au Califat Ottoman, en proclamant d'abord la séparation du Califat et du Sultanat, et en déclarant ensuite la suppression complète du Califat dans la nouvelle République Tur-

(29) ARNOLD : *The Caliphate,* pp. 139-158.

que. Le siège du Califat, depuis 1924, se trouve vacant pour la seconde fois dans l'histoire de l'Islam.

I. — *Forme du gouvernement islamique*

353. — Ce gouvernement reste, avec la dynastie Ottomane, comme auparavant, une monarchie héréditaire et despotique. L'hérédité se produit en vertu de la loi de promogéniture, et non plus en vertu de la nomination expresse par le Calife précédent. Les Turcs ne se sont pas préoccupés de sauver les apparences, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs.

Le despotisme a caractérisé le gouvernement turc pendant tout le cours de son histoire. L'oppression était arrivée à son apogée avec *Abd Al-Hamid,* le Sultan rouge, quand les Jeunes Turcs, pénétrés par la conception occidentale de la liberté politique, renversèrent le despote et établirent un régime constitutionnel. Nous avons déjà vu que ce régime est conforme aux principes du droit musulman.

II. — *Caractéristiques du gouvernement islamique*

354. — A) *Réunion des attributions religieuses et politiques.* — Les Sultans Ottomans se soucient très peu d'affirmer leur caractère religieux. Le titre qu'ils assument habituellement est celui de « Sultan ». Les deux titres qui suggèrent l'existence chez le Chef d'Etat d'un caractère religieux : « Calife et Imâm » sont presque complètemnet négligés. Malgré tout, le fait que ces Sultans sont les protecteurs des Lieux Saints leur donne un caractère religieux aux yeux des musulmans, ha-

bitués à voir ces lieux sacrés confiés à la garde d'un souverain qui exerce des attributions religieuses, en même temps qu'il détient le pouvoir temporel. Mais, avec le Califat Ottoman, nous arrivons à l'absorption presque complète des attributions religieuses par les attributions politiques. L'invasion du domaine de la religion par le domaine de la politique, qui commence dès les origines de l'histoire du Califat, arrive ici à son point culminant.

Par une contradiction singulière, on commence, à ce même moment, à attribuer aux Sultans turcs, qui pourtant ont été, de tous les Califes, les moins soucieux de développer les aspects pieux de leur autorité, non pas seulement des attributions religieuses, mais aussi un pouvoir spirituel que l'Islam ne connaît point. Cette erreur a comme origine une comparaison hâtive entre le rôle du Calife et celui du Pape. Elle est maintenue et propagée par les diplomates turcs, qui l'exploitent pour affirmer, au profit de leur pays, une certaine autorité sur les provinces musulmanes détachées de l'Empire et tombées sous la domination des puissances étrangères (ex. : la Crimée, la Bosnie et l'Herzégovine et la Tripolitaine).

355. — B) *Application des principes du droit musulman.* — Les Turcs prennent une attitude originale vis-à-vis des écoles orthodoxes. Jusqu'ici le gouvernement du Califat n'avait pas eu d'école officielle, si l'on excepte l'époque d'*Al-Ma'moun* et ses deux successeurs Mo'tazilites. Les Califes Ottomans donnent leur adhésion à l'école Hanéfite, qui devient l'école d'Etat en Turquie

et dans les pays qui ont fait partie de l'Empire Ottoman (ex. : l'Egypte).

356. — Le mouvement doctrinal de l'élaboration du droit musulman se ralentit considérablement. Des travaux sont néanmoins faits sur la science des *Ouçoul* (ex. : *Al-Marqat, Al-Mira't,* l'un et l'autre par *Molla Hosrev, Madjami' Al-Haqaïq,* par *Abou Saïd Mohammed Al-Khadimi*), et sur la science des *Forou'* (ex. : *Moltaqa Al-Abhor,* par *Ibrahim Halabi, Al-Dorar* par *Molla Hosrev, Al-Dor Al-Mokhtâr* par *Ibn Ala' Al-Din, Rad Al-Mokhtâr* par *Ibn Abdin*).

357. — Les Turcs codifient le droit civil musulman sous le nom de *Medjellah.* Cette codification a continué à s'appliquer dans l'Empire Ottoman, et même dans la nouvelle République turque, jusqu'à une époque très récente, où le mouvement d'occidentalisation radicale entrepris par les Kemalistes a abouti à son abrogation d'ensemble et à l'adoption en bloc du code civil suisse, ainsi que d'autres codes occidentaux.

358. — Ce n'est pas la première fois qu'un système juridique occidental fait son entrée dans un pays musulman. La stagnation du droit musulman et le contact avec l'Occident ont rendu de bonne heure ces importations nécessaires. C'est ainsi que la Turquie, bien avant l'adoption du code civil suisse, a promulgué divers codes (ex. : un code pénal imité des codes français). L'Egypte n'a pas tardé à suivre son exemple. En 1876, avec l'institution des Tribunaux mixtes, et en 1883, avec l'ouverture des Tribunaux indigènes, de sim-

ples abrégés des codes français, faits trop hâtivement, y ont été promulgués. Actuellement, le droit musulman ne s'applique, en Egypte, que dans le domaine du statut personnel et, en principe, seulement dans les relations entre musulmans.

359. — Une autre innovation intéressante se produit pendant le Califat Ottoman. Le droit international musulman, n'ayant pas évolué pour s'adapter aux nouvelles circonstances qui avaient profondément transformé l'état des choses existant à l'époque de la grandeur du Califat, a cessé d'être conforme aux besoins de la civilisation actuelle. C'est ce qui explique l'empressement que la Turquie a mis à accepter la clause du Traité de Paris (1856) qui la déclare à la fois soumise au droit public européen et bénéficiaire de ce droit. Nous ne voulons pas discuter la question de savoir si elle a retiré, en fait, un gain de l'adhésion à cette clause ou si les Puissances, à cette époque, ont simplement voulu lui tendre un piège pour mieux la dominer. Il nous suffit de constater que cette adhésion s'imposait comme une exigence du temps présent. Les pays musulmans ne peuvent pas, sans dommage pour eux, ne pas entrer en relations régulières avec l'Occident. Le seul moyen de le faire, c'est d'accepter son droit public comme la loi de ces relations.

360. — C) *Unité du monde musulman.* — Les conquêtes turques ont soumis à ce peuple guerrier la plus grande partie du monde musulman. A l'apogée de leur puissance, les Turcs ont étendu leur autorité sur l'Asie

Mineure, les Balkans, la Péninsule Arabe, l'Egypte, la Tripolitaine, la Tunisie et l'Algérie. Quelques pays musulmans ont échappé à leur domination, notamment la Perse, les Indes (30), l'Asie Centrale et le Maroc. Par contre, ils ont englobé dans leur domination des pays qui n'avaient jamais fait partie, avant eux, de l'Empire Califal (par ex. dans les Balkans). Mais l'immense Empire Ottoman n'était pas destiné à se maintenir longtemps, pour bien des causes, mais surtout parce que les Turcs ont adopté dans leur administration des méthodes de stricte centralisation basées sur une organisation purement militaire (31). Une fois de plus, on a constaté l'impossibilité de l'unité du monde musulman sous l'ancienne forme d'un empire centralisé (32).

(30) Sur les relations entre les Indes et l'Empire Ottoman pendant le XVIe et le XVIIe siècles, voir ARNOLD : *The Caliphate,* pp. 159-162.

(31) « Ils (les Turcs) n'avaient fondé, dit Emile Bourgeois, ni un Etat ni une ville, mais un camp ou une juxtaposition de camps. Dès qu'ils conquéraient un pays nouveau, ils n'y cherchaient que des ressources pour en conquérir d'autres : le sultan partageait le sol en fiefs, ou timars, qui devaient entretenir un ou plusieurs cavaliers, jamais héréditaires. Les musulmans (Turcs) prenaient les enfants des chrétiens, qu'ils élevaient dans l'islamisme pour en faire des janissaires. L'assimilation des vainqueurs et des vaincus ne se faisait que dans les camps pour la guerre. » Emile BOURGEOIS, *Manuel Historique de Politique Etrangère,* 8e éd., Paris, 1922, t. I, p. 253. Ce jugement, un peu sévère, porté sur les Turcs par un historien français fait ressortir la différence entre l'administration turque de l'*ancien régime* et l'administration arabe.

(32) Le député anglais J.-A.-R. Marriott, dans son ouvrage, *The Eastern Question,* affirme qu'en fait l'Empire Ottoman n'était pas strictement centralisé et qu'une large autonomie locale a été accordée aux peuples conquis. (MARRIOTT, *The Eas-*

361. — Ce qui différencie la désagrégation de l'Empire Ottoman de celle de l'Empire Abbaside, c'est que, dans le cas de ce dernier, la dislocation a été, pour ainsi dire, intérieure : les pays musulmans se sont rendus indépendants du gouvernement du Califat, sans tomber sous la domination d'une puissance étrangère. En ce qui concerne l'Empire Ottoman, la dislocation a été extérieure. Morceau par morceau, l'Empire turc a été déchiré par les puissances européennes, chacune s'emparant de sa part du butin.

L'emprise occidentale commence d'abord par les Balkans, où elle trouve une tâche bien facile : il s'agissait de pays chrétiens, soumis à l'autorité d'un pays musulman tombé en décadence ; donc, intervention du Christianisme contre la persécution de l'Islam. La Turquie a dû se retirer des Balkans, mais la cause de la paix n'a pas fait pour cela des progrès sensibles dans cette

tern Question, An Historical Study in European Diplomacy, 3e éd., Oxford, 1924, p. 33).

Il est à remarquer que l'administration turque, si mauvaise qu'elle fut, n'a pas gêné les étrangers, qui jouissaient, en vertu des Capitulations, d'une situation privilégiée. Ces Capitulations avaient pour origine l'alliance de François Ier, Roi de France, avec Soleïman, le Sultan Turc, contre l'Empereur Charles-Quint. « En échange de son alliance, dit M. Bourgeois, il (François Ier) obtint du Sultan des capitulations, qui ouvraient au commerce français les routes de l'Orient. François Ier avait compris que les marchands pouvaient passer où les missionnaires eussent été arrêtés, et qu'ils pouvaient être, dans les temps modernes, des agents précieux pour la civilisation européenne. Il suffisait de les introduire dans la place et de les protéger : le Coran ne s'y opposait pas. Il prêchait la guerre, mais aussi la tolérance : « Point de contrainte en religion ». *Manuel Historique de Politique Etrangère*, t. I, p. 254.

péninsule dont la turbulence constitue un des points névralgiques dans la politique européenne.

Se tournant ensuite vers les provinces musulmanes de l'Empire Ottoman, l'Europe a constaté que la tâche devenait plus difficile, mais non pas impossible. Il a fallu changer ici d'étiquette. L'intervention, au nom du *christianisme* (comme dans le cas de la Péninsule Balkanique), en faveur de pays musulmans contre un pays musulman, ne pouvait plus servir de prétexte à conquêtes. Il a fallu trouver un autre principe. C'est alors qu'on a fait surgir la mission de *civilisation*. C'est sous ce couvert que l'Angleterre s'est installée au bord du Nil pour en civiliser les peuples. La France s'est chargée de la même tâche dans l'Afrique du Nord. L'Italie a manifesté de préférence son dévouement pour la Tripolitaine. Quant à la Péninsule Arabique, ses deux provinces les plus riches, la Syrie et la Mésopotamie, réclament, paraît-il, une intervention civilisatrice étrangère des plus urgentes. Aussi, la Société des Nations n'a-t-elle pas manqué à remplir à cet égard son devoir humanitaire ; elle s'est empressée d'y envoyer — ce fut une de ses premières tâches — ses *mandataires*. L'Arabie proprement dite, à quelque stade arriéré de culture qu'elle soit restée, ne semble pas cependant toucher le cœur des civilisateurs, ou, tout au moins, ne le touche-t-elle pas au même degré que les provinces arabes plus riches. Néanmoins, l'Angleterre, plus naturellement portée à la tendresse, commence à s'inquiéter du sort de ce pays. L'avenir seul peut nous dire jusqu'où son altruisme pourra l'entraîner dans cette noble voie.

A l'heure actuelle, la carte du monde musulman révèle l'état déplorable où il se trouve. A l'exception de la Turquie, et peut-être aussi de la Perse, pas un des pays du Proche Orient n'échappe à l'influence étrangère, sous une forme ou sous une autre (colonie, protectorat, mandat, etc., etc...).

TITRE II

Le présent

---

362. — Avec la chute de l'Empire Ottoman, consacrée par les traités de Sèvres et de Lausanne, la décrépitude du monde musulman arrive à son terme ultime. Mais, après le reflux, il y a le flux. L'Orient se réveille. « La Grande Guerre fut un choc d'une puissance extraordinaire et aujourd'hui l'Islam essaie de toutes ses forces de façonner un nouveau monde musulman. » (1)

Lothrop Stoddard : *Le Nouveau Monde l'Islam* (traduit de l'anglais par Abel Doysié), Payot, Paris, 1923, p. 28. « Un par un, dit l'auteur américain, les Etats musulmans décrépits tombèrent sous les coups de l'Occident et les puissances européennes se partagèrent bientôt le monde de l'Islam tout entier. L'Angleterre prit l'Inde et l'Egypte, la Russie traversa le Caucase et s'empara de l'Asie Centrale, la France fit la conquête de l'Afrique du Nord, tandis que les autres nations européennes se saisissaient de moindres parts de l'héritage musulman. La Grande Guerre marqua la dernière étape dans cette entreprise de domination. Aux termes des traités qui y mirent fin, la Turquie fut anéantie et il n'y eut pas un seul Etat musulman qui conservât

363. — L'état de décadence où se trouvent actuellement la plupart des pays musulmans ne peut pas être imputé à l'Islam lui-même (2). Cet état, n'est, à notre avis, que provisoire. L'Orient est aujourd'hui dans une

une véritable indépendance. L'asservissement du monde musulman était complet — sur le papier. Sur le papier ! Car à l'heure même de son triomphe apparent la domination occidentale reçut un défi tel qu'elle n'en avait encore jamais connu. Au cours de ces centaines d'années de conquête occidentale un formidable changement intérieur s'était opéré dans le monde musulman. La marée montante de l'agression européenne avait enfin ému « l'immuable » Orient. L'Islam se rendit compte de sa décrépitude et avec cette conscience un puissant ferment, obscur mais profond, commença à travailler les 250.000.000 partisans du Prophète, du Maroc à la Chine et du Turkestan au Congo. Secoué par l'action combinée de ces forces nouvelles et aiguillonné par la pression sans relâche de l'agression européenne, le monde musulman s'éveilla de plus en plus à la vie et à l'action. La Grande Guerre fut un choc d'une puissance extraordinaire, et aujourd'hui l'Islam essaie de toutes ses forces de façonner un nouveau monde musulman. Quelles sont les forces qui forgent l'Islam de demain ! »
Le Nouveau Monde de l'Islam, pp. 27-28.

(2) « Il est difficile, dit le Comte de Gobineau, de partager l'opinion de ceux qui veulent montrer dans le dogme mahométan un empêchement direct au développement intellectuel. Le contraire semblerait plus soutenable. Une religion qui a prononcé cette formule: « l'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs »; qui assure que chaque homme, au jugement dernier, sera examiné sévèrement sur l'usage qu'il aura fait de l'intelligence à lui départie, qui a vu depuis sa naissance au VII[e] siècle jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, pour ne pas descendre plus bas, une telle prospérité matérielle soutenue et entretenue par un tel état scientifique et littéraire dont nous ne connaissons, en réalité, pas tout, cette religion ne saurait passer avec justice pour contraire aux labeurs de l'esprit. Que si, depuis la dernière date que j'indique, l'Asie centrale a souvent été déclinant, ce phénomène s'explique assez sans qu'on ait besoin de s'en prendre à l'Islam. Qu'on suppose, dans un pays européen

période de transition, dont les conséquences ne tarderont pas à se préciser. Il importe donc d'étudier l'état actuel du monde musulman et les divers mouvements qui l'agitent. Nous nous placerons, dans cette étude, sur un terrain objectif. Dans un premier chapitre, nous passerons rapidement en revue tous les pays musulmans, en les envisageant au point de vue social et politique. Dans un second chapitre, nous étudierons les facteurs intérieurs et extérieurs de renaissance qui travaillent le monde oriental à l'heure actuelle.

---

quelconque, la prédominance absolue de la discipline militaire et administrative pendant une période de deux cent cinquante ans, comme cela a eu lieu en Turquie, qu'on y conçoive quelque chose de pareil à l'anarchie guerrière de l'Egypte sous une conscription d'esclaves étrangers, Circassiens, Géorgiens, Turks, Albanais; qu'on s'y figure, comme dans la Perse postérieurement à l'année 1730, une invasion afghane, la tyrannie soldatesque de Nader-Shah, les cruautés et les ravages qui ont marqué l'avènement de la dynastie actuelle des Kadjars; que l'on réunisse cet ensemble de circonstances avec le concert de causes secondaires qu'il amène tout naturellement, on concevra alors ce que le pays européen que j'imagine, tout européen qu'il sera, aura pu devenir, et je ne trouve pas nécessaire de chercher d'autre explication à la ruine des pays orientaux ni de charger l'Islam d'une responsabilité injuste. Je me refuse tout à fait à accuser d'obscurantisme une foi religieuse à laquelle on pourrait beaucoup mieux reprocher de ressembler plutôt à une philosophie assez vague qu'à une observance définie, et qui, d'ailleurs, soit dit encore une fois, a sinon créé, du moins laissé créer d'assez belles périodes d'intelligence pour qu'on lui épargne des reproches que les faits démentent. » *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 6e édition, t. I, pp. 31-32.

CHAPITRE PREMIER

Revue rapide des pays musulmans dans l'état actuel

364. — Après avoir examiné les pays musulmans collectivement dans le passé, étudions-les, dans ce chapitre, individuellement, tels qu'ils sont aujourd'hui (3). A cette fin, il convient de présenter pour chacune des nations musulmanes, un résumé rapide de son histoire qui permette de dégager son individualité propre dans l'histoire générale du Califat où elle se trouve absorbée.

(3) Pour une statistique détaillée, bien que vieille, du monde musulman, voir E. Montet, *De l'Etat présent et de l'Avenir de l'Islam,* Paris, 1911, pp. 5-9. « La conclusion, termine l'auteur, que nous tirerons de ces observations c'est qu'en fixant de 200 à 250 millions le nombre de musulmans dans le monde, il est tout aussi possible que nous soyons au-dessous de la vérité qu'au-dessus d'elle. Pour ma part, j'inclinerai plutôt à penser que cette estimation est insuffisante. »

Le fait que l'Islam est né en Arabie et que la langue du Coran est l'arabe donne aux races musulmanes qui parlent cette langue une situation à part dans le monde musulman. C'est donc par elles qu'il convient de commencer notre revue ethnographique.

De l'étude des pays du monde musulman nous ne retiendrons que les faits vraiment caractéristiques, dont l'évocation est indispensable pour comprendre comment la question du Califat se pose aujourd'hui et quelles sont les nouvelles aspirations sous l'impulsion desquelles l'Orient s'agite.

SECTION I

Pays de Langue arabe

365. — Une distinction s'impose entre les pays arabes ou arabisés et les pays Berbères de l'Afrique du Nord.

§ 1. — *Pays arabes ou arabisés*

366. — De tous ces pays l'Egypte est le plus avancé. La Syrie et la Mésopotamie se distinguent aussi des autres parties de la Péninsule arabique par un état de civilisation relativement supérieur. Parcourons successivement l'Egypte (y compris le Soudan), la Syrie (y compris la Palestine), la Mésopotamie et l'Arabie propre.

1. — *L'Egypte* (4)

367. — A) *Aperçu historique.* — La situation géographique de l'Egypte, angle où se rencontrent trois continents, lui a donné une importance particulière dès l'antiquité. C'est cette situation qui explique qu'elle ait été de tout temps convoitée par les conquérants. L'Epoque pharaonique a été suivie par une période de domination persanne, puis de domination macédonienne (Alexandre) et de domination romaine jusqu'à la conquête

(4) *Bibliographie* : LORD MILNER ; *England in Egypt;* London, 1892. — Henri PENSA: *L'Egypte et le Soudan Egyptien*, Paris, 1895. — MOUSTAFA KAMEL: *Le Péril Anglais*, 1899. *Egyptiens et Anglais*, 1904. — FREYCINET : *La Question d'Egypte*, Paris, 1905. — MOHAMED FAHMY : *La Vérité sur la Question d'Egypte*, Genève, 1912. — HAMED EL-ALAILY: *The future Egypt.* — Jules COCHERIS: *Situation internationale de l'Egypte et du Soudan*, Paris, 1913. — Lord CROMER: *Modern Egypt*, 1re éd., London, 1908, 2e éd., New-York, 1916. — BOURGEOIS: *La Crise Egyptienne.* — LANE : *The Modern Egyptian.* — MARGUERITE : *La voix de l'Egypte*, 1919. — WORSFOLD: *The future of Egypt*, London. — BARCLAY: *Egypt, British Protectorate*, 1919. — LECARPENTIER: *L'Egypte moderne*, 1920, 2e éd., 1926. — CHIROL: *The Egyptian problem*, London, 1921. — SABRY: *La Question d'Egypte, La Révolution égyptienne*, Paris, 1921. — IVRAY : *L'Egypte éternelle*, 1922. — LAMBELIN: *L'Egypte et l'Angleterre*, 3e éd., Paris, 1922. — RUZE: *La situation internationale de l'Egypte* (Revue de droit international, 1923). — ADAM (Juliette): *L'Angleterre en Egypte*, Paris, 1923. — LIU MOU-CHO: *De la condition internationale de l'Egypte depuis la déclaration anglaise de* 1922, Lyon, 1925.

Sur le Soudan: PALANGUE: *Le Nil à l'époque pharaonique, son rôle et son culte*, 1903. — CHELU BEY: *Le Nil, le Soudan, l'Egypte.* — BLANCHARD: *Problème de la souveraineté du Soudan politique* (Revue générale de droit international, 1903, t. X, p. 169). — DEHERAIN: *Le Soudan égyptien sous Méhémet Ali.* — MARTIN: *The Soudan in evolution.* — WINGATE: *Reports on the finance administration and condition of the Soudan*, 1908. — SARKISSIAN: *Le Soudan Egyptien*, 1913. — DAOUD BARAKAT: *Le Soudan Egyptien* (en arabe), Le Caire. 1924.

arabe, suivie à son tour par la conquête turque, remplacée aujourd'hui par l'influence anglaise.

Cependant il ne faut pas croire que cette série de dominations ait été ininterrompue. L'Egypte a joui, dans plusieurs époques de son histoire, de son indépendance; elle a été même assez souvent le siège d'un grand empire. Sans parler de l'époque glorieuse des Pharaons et de celle de la dynastie des Ptolémées, en nous bornant seulement à l'histoire islamique, nous pouvons constater la fondation d'un grand Empire Egyptien sous les dynasties Toulinide, Abkchidite, Fatimide (5), Ayyoubide et Mamelouk. La période de domination turque a cessé en fait avec l'avènement de la dynastie actuelle. Du Pacha Mehemet Ali au Khédice Ismaïl et au Roi Fouad, l'Egypte a traversé trois étapes vers l'indépendance, sous trois souverains dont le changement de titre a marqué l'établissement d'un statut nouveau d'autonomie de plus en plus étendue.

Notons maintenant un phénomène constant dans l'histoire de l'Egypte : l'Empire Egyptien, toutes les fois qu'il s'en est formé un, a toujours englobé avec l'Egypte, la Syrie, le Hidjaz, auxquels est venu se joindre dernièrement le Soudan. Entre ces quatre pays, il y a toujours eu une certaine unité géographique, économique, ethnographique et religieuse.

368. — Le Soudan est tout particulièrement lié à l'Egypte. Les deux pays sont étroitement solidaires, le

(5) Sous la dynastie Fatimide Le Caire était le siège du Califat Chiite. Lorsque le vézir du Calife Abbaside a prêté hommage au Calife Fatimide, l'Egypte est restée pendant une année le centre du Califat, sunnite aussi bien que chiite.

Nil formant entre eux une unité naturelle. La conquête du Soudan, commencée en 1820 sous Mehemet Ali, a été achevée dans le règne du Khédive Ismaïl. La révolte du Mahdi (Mohámed Ahmed, originaire de Dangola) a donné aux Anglais, qui occupaient militairement l'Egypte depuis la révolte d'Arabi, un prétexte pour faire évacuer le Soudan par les troupes égyptiennes. En 1897, une expédition anglo-égyptienne fut envoyée pour reconquérir le pays. Une convention, signée au Caire le 19 janvier 1899, confia l'administration du Soudan à un gouverneur général nommé par l'Egypte sur la proposition de la Grande-Bretagne. Les Anglais ont ainsi procédé à l'appropriation exclusive du Soudan (d'où ils peuvent dominer l'Egypte et constituer leur empire africain du Cap au Caire), par une série d'étapes. La première a consisté à faire évacuer le pays par les troupes égyptiennes, la seconde à offrir à l'Egypte, pour sa reprise, une collaboration minime pour laquelle ils se sont fait payer le prix excessif d'un condominium anglo-égyptien avec une situation de fait prépondérante en leur faveur. Le troisième pas a été franchi tout récemment (novembre 1924) à la suite de l'assassinat du Sirdar au Caire. Maintenant l'Angleterre est, en fait, maîtresse exclusive du Soudan en attendant la régularisation de son titre en droit. (6).

(6) Dans la note anglaise présentée au gouvernement égyptien le 21 novembre 1924, il y a deux points concernant le Soudan: *a)* le retrait dans les vingt-quatre heures de tous les officiers égyptiens et contingents purement égyptiens de l'armée du Soudan; *b)* l'extension des zones d'irrigation du Soudan (au risque de ne pas avoir l'eau suffisante pour l'irrigation de l'Egypte). G. Liu Mou-Cho: *De la condition internationale de l'Egypte depuis la déclaration anglaise de* 1922; thèse de doctorat, Lyon, 1925, pp. 136-137.

369. — B) *Etat social et politique.* — Commençons par les éléments naturels qui agissent sur l'Etat social et politique de l'Egypte. Nous avons déjà fait allusion à la situation géographique du pays, qui l'expose à des attaques de tout côté, soit par mer, soit par terre, d'autant plus que l'Egypte constitue une immense plaine, que ne borne aucune montagne qui puisse faciliter la défense du pays. Les habitants, n'étant ni montagnards comme les Afghans, ni nomades comme les Arabes, ne sont pas guerriers par leur nature. Le sol est fertile. Le sous-sol, par contre, n'est pas riche; on trouve à peine quelques puits de pétrole; le charbon est complètement absent. La force motrice (houille banche) n'est pas utilisée dans l'industrie. En ce qui concerne l'élément ethnographique, la plupart des habitants appartiennent à une race arabe ou arabisée. (7). Pour M. Eugène Pittard, les Coptes et les Fellahin (4/5 des habitants) sont deux tronçons d'un même corps ethnologique, sectionné par des raisons religieuses et sociales, mais pouvant représenter actuellement l'image anthropologique des anciens Egyptiens (8). L'auteur émet l'hypothèse que les Arabes et les anciens Egyptiens appartiennent à la même origine (9). L'Egypte compte environ 14 millions d'habitants sur une superficie d'environ

(7) La seule relation sérieuse que l'Angleterre admette et même exige, entre l'Egypte et le Soudan se produit une fois par an lorsque l'Egypte verse environ 150 millions de francs pour combler le déficit du budget du Soudan.

(8) R. M. M., LVII, pp. 80-81.

(9) Eugène PITTARD: *Les Races et l'Histoire*, Paris, 1924, p. 528.

un million de kilomètres carrés. Le Soudan Egyptien en a de son côté quelques 5 millions. L'Egypte est actuellement le foyer principal de l'arabisation dans le monde musulman. Des tribus de pur sang arabe se trouvent au Sinaï et en Haute Egypte. L'arabisation du pays a été lente : la langue Copte s'est défendue jusqu'au XVIIIe siècle; l'administration officielle, lors de l'entrée des Arabes dans le pays, s'y était purement et simplement modelée sur les organes byzantins préexistants (10). Au Soudan il y a environ un million de gens parlant arabe; le reste appartient à des tribus nubiennes hamitiques autochtones (11). L'islamisation du Soudan a été surtout

(10) « Si les Bédouins, dit le Professeur Génevois, ressemblent aux Fellahin et aux Coptes, ceux-ci ressemblent aux anciens Egyptiens. Pouvons-nous grouper ces gens du passé et ces gens du présent, et nous représenter que ce sont là deux étapes dans l'histoire d'un grand groupe ethnique asiatico-africain? Les Arabes-Bédouins sont-ils encore aujourd'hui ceux d'Arabie et de Syrie — sur les territoires de leurs ancêtres préhistoriques — comme le sont les Coptes et les Fellahin en Egypte? En répondant affirmativement, il faudrait admettre qu'autrefois il aurait existé, dans l'angle oriental de la Méditerranée et de chaque côté de la Mer Rouge, une population dolichocéphale de haute stature dont un contingent — celui qui occupait la vallée du Nil — créa la grande civilisation égyptienne, alors que leurs frères de race, pour des raisons inconnues, gardaient leurs anciennes traditions et même combattaient contre eux. Pourquoi une telle hypothèse ne pourrait-elle pas être envisagée? Ne connaissons-nous pas des groupes ethniques relativement homogènes dont une partie seulement — quelquefois petite — créa certains états de civilisation?... Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible d'aller au delà d'une hypothèse ». Eugène PITTARD: *Les Races et l'Histoire*, p. 529. Si l'hypothèse est vraie, un élément nouveau de race vient fortifier l'union entre les Coptes et les Musulmans en Egypte.

(11) R. M. M., LVII, pp. 76-77 et 88.

entreprise par des congrégations musulmanes et fortifiée par la conquête égyptienne.

370. — Passons maintenant aux éléments sociaux. Au point de vue démographique on relève une densité assez considérable relativement aux autres pays arabes. L'Egypte, à elle seule, contient à peu près la moitié des populations de langue arabe. Au point de vue confessionnel, on constate une assez grande unité relative en religion. Les musulmans (ils sont tous des orthodoxes) représentent 92 % des habitants. Il y a 850.000 Coptes, 6.000 israélites, 175.000 chrétiens, en dehors des Coptes. Une majorité islamique imposante, d'une part, et une entente parfaite entre Musulmans et Coptes raffermie par le mouvement nationaliste actuel, d'autre part, font de l'Egypte le pays arabe le plus apte à constituer une *nation* dans le sens occidental du mot. (12).

La famille égyptienne, européanisée (13) dans une certaine mesure, surtout dans les grandes villes, a à peine un caractère homogène. Les membres d'une même famille, dans cette phase de transition, n'ont pas la même mentalité, parce qu'ils ne reçoivent pas la même instruction. (14). La condition de la femme s'est beau-

(12) Malheureusement, pour des causes religieuses, le mariage entre Coptes et Musulmans n'est pas encore pratiqué.

(13) Un ouvrage qui peint la vieille vie indigène en Egypte a récemment paru sous le nom de « *Mansour* ».

(14) La diversité actuelle des systèmes d'instruction en Egypte n'est certes pas de nature à unifier les différents éléments de la nation. On rencontre côte à côte l'instruction religieuse et l'instruction laïque; la première, à son tour, suit tantôt de vieux programmes traditionnels (comme à *Al-Azhar*) et tantôt des

coup améliorée depuis le mouvement féministe commencé par *Qasem Amin*. L'avance dans cette direction est devenue sensible depuis le moment où le mouvement féministe s'est lié au mouvement nationaliste. Les femmes égyptiennes comptent maintenant des représentants parmi les professeurs, les médecins, les journalistes, sans parler des artistes qui se recrutent pour une proportion presque aussi forte dans les milieux féminins que parmi les représentants de l'autre sexe.

Un mouvement de renaissance se propage à l'heure actuelle, mouvement littéraire, scientifique, social et même religieux.

En ce qui concerne l'élément économique, l'Egypte a une constitution principalement agricole. L'industrie n'y trouve pas un milieu favorable à son développement à cause de l'absence du charbon et du pétrole. Le commerce, par contre, y est florissant; mais il est, dans une grande mesure, aux mains des colonies étrangères installées en Egypte depuis longtemps. Le système bancaire est très développé; des banques de toutes sortes (commerciales, foncières et de crédit) se trouvent à la portée des paysans les plus éloignés. Mais ici, comme dans le commerce, ce sont les capitaux étrangers qui sont engagés. Néanmoins la constitution d'une grande banque, fondée exclusivement à l'aide de capitaux égyptiens, la banque de *Misr*, a marqué le point de départ d'un mouvement vers une activité financière sérieuse de la part des Egyptiens.

procédés plus modernisés (comme à l'école des *Cadis* (juges) et à l'école des professeurs de la langue arabe : *Dar al-Ouloum*. *L'Ecole unique* est un besoin plus pressant encore pour l'Egypte que pour la France.

371. — L'état politique du pays est encore embrouillé. Nous l'analyserons plus loin en examinant le mouvement nationaliste égyptien. Il nous suffit ici de faire remarquer que le protectorat déclaré par l'Angleterre en 1914, au début de la grande guerre, a été supprimé par la déclaration du 28 février 1922, mais avec quatre réserves qui diminuent singulièrement la portée de cet acte diplomatique en tant que charte de l'indépendance égyptienne. L'Angleterre prend officiellement cette Déclaration comme base de sa politique en Egypte, mais se laisse facilement entraîner à la violer, quand l'occasion s'en présente (témoin, son attitude en ce qui concerne le Soudan lors de l'assassinat du Sirdar).

Nombre de grands quotidiens et de revues paraissent régulièrement en Egypte et collaborent à la formation de l'opinion publique. Nombreux sont aussi les journaux qui paraissent en langues étrangères (notamment le français, l'anglais, l'italien et le grec). Les partis politiques, modelés sur le type occidental, sont au nombre de quatre. La différence de programme entre eux consiste principalement dans des nuances quant aux moyens à suivre pour obtenir l'indépendance complète de l'Egypte, point sur lequel tous les partis sont d'accord. Les questions sociales (en dehors de la question constitutionnelle), ne préoccupent pas beaucoup pour le moment les partis dont toute l'attention est concentrée sur les efforts à faire pour libérer tout d'abord le pays de la dominations étrangère.

372. — Il nous reste à signaler un mouvement qui s'est dessiné récemment en Egypte en vue de rétablir dans le monde musulman le Califat détruit par la déci-

sion prise par Angora en 1924 pour mettre fin au Califat Ottoman. Le 25 mars 1924, peu après l'expulsion du dernier Calife turc de Constantinople, une réunion d'un grand nombre d'ulémas, présidée par le Recteur de l'Université d'*Al Azhar*, a décidé de convoquer pour l'année suivante, un congrès islamique « qui aurait pour objet de décider qui doit être investi du Califat ». [15]. Un Conseil d'Administration a été constitué [16], et un

(15) Cf. *Décision du Grand Corps Scientifique et Religieux des Ulémas relative au Califat*: 1342 de l'hégire, 1924 de l'ère chrétienne. Dans cette décision, le *Grand Corps des Ulémas* a donné la définition traditionnelle du Califat, a affirmé le caractère à la fois religieux et temporel de cette institution et a proclamé l'illégalité, au point de vue islamique, et du Califat purement religieux d'*Abd Al-Madjid* et de la décision d'Angora relative à la suppression complète du Califat. Il a invité les Musulmans à chercher à rétablir le Califat sur une base conforme aux principes du droit musulman, sans se heurter aux organisations gouvernementales acceptées par eux. Enfin, il a estimé comme indispensable de tenir un « Congrès religieux musulman auquel seraient invités les délégués de tous les peuples islamiques et qui aurait pour objet de décider qui doit être investi du Califat Islamique, ce Congrès devant être tenu au Caire au mois de Chaaban 1343 (mars 1925), sous la présidence du Cheikh Al-Islam en Egypte; présidence justifiée par la situation privilégiée que l'Egypte occupe parmi les Etats musulmans ». Le *Corps des Ulémas* a affirmé, comme conclusion de sa décision, que la question du Califat est une question purement islamique qui n'intéresse que les Musulmans et que le monde musulman veut vivre en paix avec les autres nations, tout en observant les principes de sa religion.

(16) On trouvera les renseignements sur la composition de ce Conseil dans « *Revue du Congrès général musulman du Califat en Egypte* », I, pp. 29-30. En sont membres notamment le Recteur de l'Université d'Al-Azhar (Président), le Président de la Haute Cour Chari' ah, le Mofti de l'Egypte, le Directeur de l'Université d'Al-Azhar, le Secrétaire général de cette Université. Il comprend également des membres sans qualité religieuse choisis pour la plupart parmi les Sénateurs et les Députés.

organe mensuel a commencé à paraître. (17). Le mouvement a produit une certaine sensation dans le monde musulman, à en juger par les indications données par cet organe. (18). Dans sa réunion du 17 janvier 1925, le « Conseil d'Administration du Congrès Général Musulman du Califat en Egypte » a estimé nécessaire d'ajourner d'un an la réunion du congrès. (19). Plus récemment, il a décidé que la convocation serait fixée au 13 mai

(17) C'est la *Revue du Congrès général musulman du Califat en Egypte*. Le premier numéro a paru au mois d'octobre 1924. Nous avons en mains huit numéros de cette revue.

(18) Cf. *R. C. G. M. C. E.*, 11, pp. 46, 49, 54, 59; V. pp. 133, 134, 135, 139; VII, 164-166, 175-177. D'après cette revue, le projet de Congrès a trouvé un écho en Palestine, à Java, dans le Hadramout, au Cap, aux Indes, dans le Nedjd (*Ibn Al-So'oud* a adhéré à l'idée du Congrès, voir p. 54), en Bosnie, à Sumatra, à Singapore, etc., etc. Faisons remarquer tout de suite que ce sont surtout les petits pays musulmans éloignés du centre de l'Islam (tel que le Cap et la Bosnie) qui accueillent le plus favorablement les idées de rénovation islamique. Ce qui peut s'expliquer par le fait, qu'étant isolés, ces pays sentent le plus le besoin de se solidariser avec le reste de l'Islam.

(19) « En conséquence, dit la décision d'ajournement, le Conseil d'administration a décidé d'ajourner d'un an, à dater de ce jour, la réunion du Congrès pour les motifs suivants: 1° Que des lettres ont été reçues de certains pays musulmans desquelles il résulte qu'il est nécessaire de prendre des dispositions en vue de rendre l'entente plus complète entre les pays musulmans au sujet du Khalifat, de ses conditions, des qualités nécessaires aux membres du Congrès et des autres conditions qu'il convient de déterminer avant la réunion du Congrès. Il se pourrait notamment qu'il y eut lieu d'envoyer des missions dans certaines contrées où cela serait jugé utile, ce qui exigerait un temps assez long et que le Conseil n'évalue pas à moins d'un an; 2° Que le Hedjaz, le plus important parmi les pays musulmans qui devront être représentés au Congrès et d'autres états arabes sont dans un état de guerre pour lequel on ne saurait prévoir ni

1926. Dans une séance, le 25 avril 1926, il en a enfin arrêté l'ordre du jour. ([20]).

II. — *La Syrie* ([21])

373. — A) *Aperçu historique.* — « Juxtaposition de cantons, un peu comme la Suisse; mélange de races diverses ou de diverses familles d'une même race; route

quand il finira, ni quelle en sera l'issue. Or, il est important que tous ces pays participent au Congrès, ce qui dépend de la fin des hostilités et de l'instauration d'un régime stable au Hedjaz et dans le reste de la Péninsule arabique; 3° que l'Egypte, qui a pris l'initiative et assumé l'organisation du Congrès, est actuellement absorbée par les élections législatives en vertu de la Constitution du Royaume. » *R. C. G. M. C. E.*, IV, pp. 93-94.

(20) *Al-Ahram* du 27 avril 1926. L'ordre du jour d'après ce journal est le suivant: *a*) la définition du Califat dans l'Islam; *b*) les conditions que le Calife doit remplir; *c*) comment se conclut le Califat; *d*) est-il possible de réaliser les conditions légales aujourd'hui? *e*) sinon, que faut-il faire? *f*) toutes les autres questions que le Congrès jugera nécessaire de discuter.

(21) *Bibliographie: Syrie:* Ferdinand TYAN: *France et Liban*, Paris, 1917. — CIORICEANU: *Les mandats internationaux*, 1921. — LAMMENS: *La Syrie, Précis historique*, Beyrouth, 1921. — GAUTHEROT: *La France en Syrie et en Cilicie*, Courbevoie, 1920. — NODA MONTRAN: *La Syrie de demain*, Paris, 1917. — SAMNÉ (Georges): *La Syrie*, Paris, 1921. — Albert SARRAUT: *La mise en valeur des Colonies françaises*, Paris. — ACHARD: *Etudes sur la Syrie et la Cilicie.* — HAUT-COMMISSARIAT : *La Syrie et le Liban en* 1921 *et* 1922, Paris, 1922 et 1923. — ANTONELLI: *L'Afrique et la Paix de Versailles*, Paris, 1921. — GONTANT BIRON: *Comment la France s'est installée en Syrie*, Paris, 1923. — THARAUD: *Le Chemin de Damas*, Paris, 1923. — FURUKAKI: *Les Mandats internationaux*, Lyon, 1923. — HUVELIN: *Que vaut la Syrie*, Paris, 1922. — Alphonse JOFFRE: *Le Mandat de la France sur la Syrie et le Grand Liban*, Lyon, 1924. — Charles AYOUR: *Les mandats orientaux*, Paris, 1924. — Paul PIC: *Le Régime du Mandat d'après le Traité de Versailles*, Paris, 1923. *Syrie et Palestine*,

commerciale entre l'Asie Mineure, la Mésopotamie, l'Egypte et l'Arabie; champ de bataille entre les Hittites, les Babyloniens, les Assyriens et les Egyptiens : l'histoire de ce pays sera surtout celle des dominations étrangères. » (22). A ce point de vue donc la Syrie ressemble à l'Egypte; le plus souvent même elle a suivi son sort. Au XVIe siècle avant l'ère chrétienne, elle a été conquise par les Egyptiens. (23). Puis suivirent les conquêtes assyrienne, babylonienne, persane, macédonienne et romaine. (24). *Le Provincia Syria* a prospéré dans la *pax*

Paris 1924 (reproduction du premier ouvrage avec une préface de M. le Général Gouraud).

Palestine : HUNTINGTON: *Palestine and its transformation,* Boston, 1921. — LEARY: *The real Palestine of to-day,* New-York, 1921. — HYAMAON: *Palestine,* New-York, 1917. — BENTWITCH: *Palestine of the Jews,* London, 1919. — GRANT : *The people of Palestine,* Philadelphia, 1921. — LUKE et KEITH ROACH: *The handboock of Palestine,* London, 1922. — Mc CRACKAN: *New Palestine,* New-York, 1922. — SIDEBOTHAM: *England and Palestine,* London, 1919. — Simon-H. STERN:*Awakening Palestine,* London, 1923.

(22) Cf. DHORME: *La Syrie et le Liban en* 1921 (*Haut-Commissariat de la République française*), Paris, 1922, conférence faite à la Foire-Exposition de Beyrouth par le père Dhorme, p. 19. Cf. Aussi la conférence du Capitaine Soulé-Susbeille, p. 211: « Il est dans cet Orient millénaire, dit-il, un coin de terre où tout le monde a passé, où chaque race, chaque peuple ont laissé des traces et des ruines. Berceau des religions et patrie des prophètes, on y a adoré tous les dieux, parlé toutes les langues. Les conquérants s'y sont heurtés en des chocs farouches et sanglants et ce chemin de peuples a vu le flux barbare des invasions venues du Sud, de l'Est et du Nord, détruire les Empires et laisser derrière elles les ruines fumantes des civilisations à jamais disparues. Ce pays, c'est la Syrie. »

(23) La zone côtière formait la Phénicie.

(24) Dans la deuxième moitié du troisième siècle, la Reine Zénobie fonda à Palmire un empire Syro-Arabe.

romana, mais cette prospérité a rapidement décru sous les empereurs byzantins. La Perse a envahi deux fois le pays; elle a été définitivement chassée par l'Empereur Héraclius (629 de l'ère chrétienne). Quelques années après, les envahisseurs et les envahis sont devenus la proie de la conquête arabe. En 637, Omar, le deuxième Calife, est entré à Jérusalem. Sous les Ommayades, la Syrie a été le centre de l'Empire Arabe. Elle a suivi le sort de l'Egypte sous les dynasties Toulinide, Tkhchidite, Fatimide, Ayyoubide et Mamelouke. La conquête turque a également englobé les deux pays. A l'avènement de la dynastie de Mehemet Ali en Egypte, les Egyptiens se sont emparés de la Syrie et y sont restés pendant une dizaine d'années. Le traité de Londres (1840), dû à l'intervention de l'Angleterre, a enlevé le pays à Mehemet Ali; Bachir, l'émir du Liban et l'allié du Pacha Egyptien a dû s'exiler. En 1860, au Liban, les Druses, soutenus par les Anglais, et les Maronites, soutenus par les Français, se sont jetés les uns sur les autres; une intervention française (une petite expédition) a abouti à l'établissement d'un statut qui a accordé une certaine autonomie au pays. La révolte arabe, pendant la grande guerre, a fait tomber la Syrie (y compris la Palestine et le Liban) aux mains des Alliés. Actuellement la France est mandataire en Syrie, et l'Angleterre en Palestine.

374. — B) *Etat social et politique.* — La Syrie historique se limite au Nord par la chaîne du Taurus, à l'Est par l'Euphrate, au Sud-Est et au Sud par le désert, à l'Ouest par la Méditerranée. Elle englobe donc la Syrie

propre, le Liban, la Cilicie et la Palestine. La Syrie sous mandat français n'englobe que les deux premiers pays. Le territoire qu'elle renferme a une superficie d'environ 150.000 kilomètres carrés; la Palestine comprend environ 30.000 kilomètres carrés.

Au point de vue de la géographie physique, le pays est relativement montagneux; il est coupé de la côte par la chaîne du Liban. Au point de vue hydrographique, il est très pauvre; néanmoins il y a quelques plaines fertiles à *Antioche, Hamah, Homs* et *Bekka*. Le climat n'est pas régulier. La composition ethnographique de la Syrie révèle une assez grande diversité de races. Mais la majeure partie de la population appartient à une race de pur sang arabe ou à des races arabisées. L'arabisation a commencé de bonne heure par la sédentarisation de quelques tribus nomades, antérieurement à l'Islam. Celles-ci se sont constituées en petites principautés autonomes (dont les Ghassanites). Actuellement on trouve en Syrie environ 600.000 habitants de pur sang arabe sur 2.300.000 Syriens; en Palestine, la proportion est plus forte : sur 760.000 habitants, il y en a 400.000 de pur sang arabe. Le reste appartient à une race araméenne arabisée. (25).

375. — Au point de vue démographique, la population de ces pays présente une densité assez faible; la Syrie et la Palestine ne comptent pas beaucoup plus de trois millions d'habitants. Les luttes confessionnelles y exercent une influence considérable; elles ont déchiré le

(25) *R. M. M.*, LVII, pp. 115-123.

pays pendant des siècles. Presque toutes les religions sémites, et la plupart des sectes de ces diverses religions, sont représentées en Syrie. Les musulmans y sont les plus nombreux et forment les trois quarts de la population; la plupart sont des Sunnites, mais il y a aussi des Chiites, des Ançariyah, des Druses, des Ismaïliyah, etc., etc. Les chrétiens s'y répartissent entre les sectes ou rites les plus divers : Maronites, Malékites, Arméniens catholiques, Syriens catholiques, Chaldéens catholiques, Latins, Grecs orthodoxes, Grégoriens, Jacobites, Nestoriens, Protestants, etc., etc. En Palestine, l'Islam compte 600.000 adhérents sur un total de 760.000 habitants. Le reste de la population se compose de juifs et de chrétiens.

Le mouvement de renaissance littéraire arabe a pris naissance en Syrie, particulièrement au Liban; c'est de là qu'il s'est propagé en Égypte pour rayonner ensuite sur les autres pays arabes.

Au point de vue économique, la Syrie est un pays agricole. Comme elle n'a que des ressources minérales peu importantes (minerai de fer au Liban, gisements d'asphalte dans le territoire des Alaouites), l'industrie n'y a pris qu'un développement insignifiant. Par contre, le commerce y est florissant à raison de la situation géographique du pays; les banques sont nombreuses, mais fondées avec des capitaux étrangers. En Palestine, les céréales et les arbres fruitiers abondent comme en Syrie; il y a aussi de l'asphalte et des phosphates; la mer Morte contient de nombreux sels.

376. — Au point de vue politique, la France est la puissance mandataire en Syrie et l'Angleterre en Palestine. (26). Un Haut Commissaire représente la France en

(26) L'article 22 du Pacte de la Société des Nations établit le principe du mandat. Une Commission permanente des Mandats a été créée par la décision du Conseil de la Société des Nations, le 29 novembre 1920 (*Revue Générale de Droit International public*, 1921, p. 341). Sur le droit de pétition des habitants des territoires sous mandat, voir le *Résumé Mensuel des Travaux de la Société des Nations*, février 1923, p. 20. Sur les conditions du mandat français sur la Syrie et le Liban, cf. *Société des Nations, Journal Officiel*, août 1922, pp. 1013 et suiv. (Aux termes de l'article premier, le mandataire élaborera, dans un délai de trois ans à dater de l'entrée en application du présent mandat, un statut organique pour la Syrie et le Liban. Ce statut organique sera préparé d'accord avec les autorités indigènes et tiendra compte des droits, intérêts et vœux de toutes les populations habitant les dits territoires. Il édictera les mesures propres à faciliter le développement progressif de la Syrie et du Liban comme Etats indépendants. En attendant la mise en vigueur du statut organique, l'administration de la Syrie et du Liban sera conduite en accord avec l'esprit du présent mandat. Le Mandataire favorisera les autonomies locales dans toute la mesure où les circonstances s'y prêteront. L'article 19 envisage l'hypothèse de la fin du mandat.) Sur les termes du mandat britannique pour la Palestine, cf. *Société des Nations, Journal Officiel*, août 1922, pp. 1007 et suiv. (Aux termes de l'article 2, le mandataire assumera la responsabilité d'instituer dans le pays un état de choses politique, administratif et économique de nature à assurer l'établissement du foyer national pour le peuple juif, comme il est prévu au préambule et à assurer également le développement d'institutions de libre gouvernement, ainsi que la sauvegarde des droits civils et religieux de tous les habitants de la Palestine, à quelque race ou religion qu'ils appartiennent. Voir aussi les articles 4, 6, 7, 13, 14. L'article 28 envisage l'hypothèse de la fin du mandat, quoique en termes moins nets que l'article 19 du mandat français; celui-ci dit: *à la fin du mandat*, il appartient au Conseil, etc., etc., tandis que l'article 28 du mandat britannique porte : « *au cas où prendrait fin le mandat*, etc., etc. ».

Syrie et au Liban. Il relève du Ministère des Affaires Etrangères. Il assure l'exécution du mandat et dispose des forces militaires. Le pays est organisé sur une base fédérale : il comprend quatre Etats autonomes (Damas, Alep, les Alaouites, le Liban) [27]. Les trois premiers sont liés par une organisation fédérale, le Liban restant

(27) Pour chaque état autonome, un gouverneur est nommé par arrêté du Haut-Commissaire. Il possède aussi un conseil représentatif investi d'attributions d'ordre purement consultatif. Les Bédouins nomades fort nombreux au sud et à l'ouest de l'Etat de Damas relèvent directement du Haut-Commissaire. Ils sont groupés sous l'autorité des chefs chargés de maintenir l'ordre dans leurs groupes et d'y percevoir l'impôt. Le Sandjak d'Alexandrette où il y a un élément turc fort important jouit d'une certaine autonomie. Le Djebel Druze a été constitué en un Etat en 1921; il dépendait de Damas pour plusieurs de ses services; une mission de conseillers français s'est installée à Soueïda, la capitale du nouvel Etat. Le conflit entre les Druses et les Français est survenu du fait que les premiers ont demandé le changement de leur gouverneur français; au refus du Haut-Commissaire, les Druses se sont soulevés contre la puissance mandataire. Sur ce soulèvement et son extension en Syrie, particulièrement à Damas et à Alep, voir une série d'articles parus dans le journal *Al-Siyasah* au Caire (du 22 novembre au 8 décembre 1925), par M. Mahmond Azmi. Le rapport soumis par les Druses aux autorités françaises avant le soulèvement a été reproduit dans *Al-Siyasah,* du 8 octobre 1925. Les Druses relèvent 35 causes de plainte contre le gouverneur français (le Capitaine Carbillet). Le rapport du Gouvernement français soumis à la Commission des Mandats dit que les agitateurs ont pris ombrage de l'autorité du représentant de la France; il expose en détail les démarches accomplies auprès du Général Sarrail, le refus de celui-ci de recevoir personnellement la délégation; il affirme que les réserves du Haut-Commissaire étaient justifiées par des actes certains des notables Druses. Il admet qu'il a pu se produire des excès d'énergie de la part d'agents subalternes, mais que, néanmoins, l'agression du 3 juillet à Soueïda contre des officiers français s'est produite sans provocation. (*Le Progrès* de Lyon du 17 février 1926.)

en dehors de cette organisation. (28). Le gouvernement de la Fédération se compose de deux organes : le Président comme organe d'exécution (ses décisions doivent être approuvées par le Haut-Commissaire), et le Conseil Fédéral comme organe délibérant. Celui-ci a compétence : pour étudier des propositions tendant à l'adoption d'une législation unique sur des points présentant pour les Etats un intérêt commun, pour examiner des projets de travaux publics et créer les établissements d'un intérêt fédéral. (29).

(28) Les habitants du Grand Liban sont au nombre de 600.000 environ. Ce pays ne constitue ni une unité ethnographique, ni une unité religieuse. A côté des Maronites qui forment la majorité, il y a une forte minorité Druse; il y a également des musulmans Sunnites et Chiites. De plus, le Liban occupe la plus grande partie de la côte Syrienne; une séparation complète entre la Syrie et le Liban serait un désastre économique pour la première. Les Maronites, qui ont le mieux servi la cause arabe, ne tarderont pas à comprendre la nécessité de se contenter d'un régime autonome local qui concilie leurs intérêts particuliers avec ceux de leur patrie, la Syrie.

(29) Bien entendu, cette organisation est soumise actuellement à un nouvel examen; à la suite de la révolte Druse une Commission a été chargée d'étudier une revision de la constitution du Liban: une dépêche de Beyrouth (21 avril 1926, *Al-Ahram,* du 22 avril 1926) annonce que cette Commission a préparé un projet tendant à déclarer le Liban république indépendante dans les limites de ses frontières actuelles. Les membres musulmans de la Commission, dit cette dépêche, n'ont pas approuvé le rapport. Les Syriens se plaignent qu'une partie de leur territoire propre ait été annexée au Liban, au détriment de la Syrie. Pour le reste de la Syrie, un projet d'entente sur la base d'un traité organisant le mandat et le limitant à la durée de trente ans serait actuellement soumis à discussion. (Dépêche de Beyrouth, 28 avril 1926, *Al-Ahram* du 29 avril 1926.)

Ce que les Syriens reprochent à la Puissance mandataire, en dehors du principe même du mandat, c'est que, loin d'unifier

377. — En Palestine, la situation est compliquée par l'intervention du problème Sioniste. Les accords franco-

leur pays, elle cherche à le morceller en encourageant les tendances séparatistes. Ils font remarquer que telle n'était pas la politique de la France dans son propre territoire au temps où les *Rois* faisaient tout leur possible pour tirer leur pays du chaos médiéval, et l'unifier en détruisant les seigneuries féodales. Ils revendiquent une *Syrie unifiée et complète,* comprenant non seulement le Liban, mais aussi la Palestine, qui a été séparée de leur pays sans autre cause que l'impérialisme britannique et sa politique sioniste. Dans la France elle-même, on est divisé sur la question de savoir s'il est raisonnable de rester en Syrie. Tandis que M. V. Bérard disait dans son discours au Sénat le 22 juin 1923: « Notre installation en Syrie avait surtout été recommandée par les Chambres de commerce de Lyon et de Marseille, qui voyaient là un débouché pour leurs produits », le regretté professeur Huvelin écrivait: « La France ne pratique pas l'impérialisme même en matière économique. Elle se préoccupe d'aider les populations qu'on doit confier à sa tutelle...; elle cherche, non pas des clients, mais des amis...; comme foyer d'intellectualité, de civilisation et de moralité, la Syrie a plus de prix encore que comme foyer d'activité économique. » D'autre part, tandis que le Professeur Pic clôture son livre sur les mandats syriens et palestiniens par la conclusion suivante: « Si nous quittions la Syrie, à qui profiterait notre abdication? Peut-être à l'Angleterre, mais bien plus sûrement à l'Allemagne qui, avant la guerre, avait fait en Orient un gigantesque effort et qui a aujourd'hui partie liée avec certains éléments turcs, les plus remuants et les plus hostiles à l'influence française. » (*Syrie et Palestine,* Paris, 1924, p. 137.) M .Edouard Helsey exprime non moins nettement l'avis contraire: « Voilà plus de cinq ans, écrit-il dans *Le Journal* du 1er novembre 1925, que nous sommes en Syrie. Le bilan est net. En regard d'un passé qui se chiffre par 2 milliards et demi de francs et par plus de 6.000 tués, quel actif inscrivons-nous? Profits matériels? Zéro! Profit moral... au-dessous de zéro ! Notre présence en Syrie accommode fort les Anglais. Entre les Turcs et eux nous formons matelas. Nous sommes d'admirables gendarmes qui, au lieu de recevoir une solde, paient une lourde cotisation. Quel poste agréable! Je crois que si nous l'abandonnons, les concurrents ne se bousculeront guère. »

anglais de 1916 avaient reconnu les ports de Caïffa et de Saint-Jean-d'Acre comme zones d'intérêts britanniques; la Conférence de San-Remo a attribué à l'Angleterre le mandat sur la Palestine. Déjà pendant la guerre, M. Balfour, ministre des Affaires Etrangères Britanniques, avait adressé, le 2 novembre 1917, à lord Rothschild, vice-président de la Fédération sioniste d'Angleterre, une lettre contenant une déclaration qui « envisageait favorablement l'établissement en Palestine d'un *Foyer National* pour le peuple juif », sans « porter atteinte soit aux droits civils et religieux des collectivités non juives existant en Palestine, *soit aux droits et au statut politique dont les Juifs jouissent dans tout autre pays.* (30). La France, l'Italie et les Etats-Unis ont adhéré à cette Déclaration. (31).

(30) Le juif polonais, par exemple, pourrait-il donc devenir citoyen du nouvel Etat juif tout en gardant sa nationalité polonaise? C'eut été la double nationalité sous une forme plus énergique même que dans le type constitué par la loi Delbrück (cf. déclarations de M. Sylvain Lévi à la Conférence de la Paix). Voir la réfutation de cette thèse présentée par BERNFELD (Marcel): *Le Sionisme*, Paris, 1920 (thèse de doctorat).

(31) Le Sionisme, d'après la formule officielle sioniste adoptée par le premier Congrès de Bâle, en 1897, tend à la création en Palestine, pour le peuple juif, d'une patrie garantie par le droit public. Le chiffre global des juifs dans le monde varie entre 14 et 15 millions; ils sont dispersés dans tous les pays. Il ne faut pas croire que tous les juifs soient sionistes. Une grande partie d'entre eux — par exemple: l'Association Israélite en France — est hostile à cette politique. Les Anglais se sont toujours montrés favorables aux revendications sionistes. Sur les origines du sionisme et en particulier sur les efforts de Théodore *Herzl*, fondateur du mouvement, voir BERNFELD (Marcel): *Le Sionisme*, Paris, 1920, pp. 399 et suiv., et, sur ce mouvement: HERZL (Théodore): *Zionistische Schriften Herausgegeben*

Ne reposant ni sur des données démographiques (32), ni même sur des considérations historiques sérieuses (33), la politique sioniste de l'Angleterre est vouée à un échec certain. Les musulmans et les chrétiens se sont unis étroitement pour se défendre contre elle; ils ont réuni un congrès à Caïffa et ont envoyé à Londres une délégation que le gouvernement britannique s'est refusé à accueillir. Le Haut-Commissaire britannique en Palestine a promulgué une Constitution palestinienne qui confirme la Déclaration Balfour. Cette Constitution a été énergiquement répudiée par le Congrès Musulman-Chrétien de Naplouse (août 1922). La politique sioniste

von Prof. Dr Léon Kellner, 2 vol. Jüdischer Verlag., Berlin-Charlottenburg. — BERNSTEIN: *Le Sionisme, Ses tendances et son organisation*, Lausanne, 1919; BRAUNSTEIN: *Aperçu historique du Sionisme*, Paris, 1917. — NORDAU: (Dr Max): *Les Juifs et le Judaïsme au XIXe siècle*, Paris, 1913. — SOKOLOW: *History of Zionism*, 1600-1918, London, 1919. — TCHLENOFF: *Le Sionisme et la Révolution russe*, Paris, 1917. — TOLKOWSKY: *La colonisation juive en Palestine*, Paris, 1919. — ZANGWILL: *Le principe des nationalités*, trad. de l'anglais, Paris, 1918. — HAGANI: *Le Sionisme politique et son Fondateur*, Paris, 1917. — SCHIFFER: *La fondation d'un Etat juif en Palestine*, Paris, 1919.

(32) Il y a en Palestine 75.000 juifs contre 600.000 musulmans et 72.000 chrétiens.

(33) S'il fallait accorder quelque crédit aux revendications tirées d'arguments historiques, les Arabes et les Maures auraient, peut-être, plus de droits sur l'Espagne que les juifs sur la Palestine; les titres historiques des premiers seraient beaucoup moins fanés par le temps que ceux des seconds. On conteste même les droits historiques des juifs sur la Palestine (Cf. Eugène JUNG, *La Révolte Arabe*, Paris, 1925, t. II, pp. 201-202).

est, d'ailleurs, condamnée par une grande partie des Juifs eux-mêmes. (34).

(34) Les juifs font aux Arabes les plus belles promesses quant à la collaboration des deux nations au développement économique de la Palestine. Les Arabes veulent bien avoir confiance dans ces promesses. Mais ils formulent des réserves légitimes. « Qu'il survienne, en effet, remarquent-ils (*La Révolte Arabe*, t. II, p. 201), un malentendu quelconque et les dirigeants sionistes auront tendance à s'appuyer sur l'étranger chez qui ils résident. Nous n'avons pas en face de nous un peuple entier, mais des éléments épars de ce peuple, fort intéressants du reste à tous points de vue, qui ont leurs chefs à Londres et qui ont tendance à faire intervenir tous les pays inscrits à la Société des Nations. Il nous faudra donc de sérieux apaisements. Il sera indispensable que les propositions juives soient appuyées par des actes positifs, par des garanties réelles, par une entrée en matière effective, vu les avantages qui seront consentis, et surtout qu'il n'y ait aucune arrière-pensée de leur part. Songeons aussi que Jérusalem est la seconde ville sainte de l'Islam. » Pour qu'on fut sûr que les juifs n'ont aucune arrière-pensée, il faudrait qu'ils renoncent tout d'abord à l'idée de faire de la Palestine un *Etat juif exclusif*, qu'ils se contentent d'une autonomie locale avec la liberté religieuse la plus complète, qu'ils se rallient enfin à une *loi d'immigration* qui concilie leurs intérêts propres avec ceux des autres communautés qui forment la quasi-totalité des habitants de Palestine. « Nous admettons le sionisme juif avec enthousiasme, écrit M. Mahmoud Salem, l'ancien juge égyptien, du moment où il revêt une forme purement religieuse. Tous les juifs, mus par des sentiments de piété ou de dévotion, pourront facilement s'établir en terre sainte. Ils seront bénévolement accueillis, eux et toutes les personnes qui voudront les accompagner pour les aider à vivre à leur guise: professionnels de toutes sortes, ouvriers, savants, administrateurs, industriels de toutes classes, etc. Mais ceux qui pensent faire de la Palestine une colonie ordinaire, pour y transplanter toute la nation juive, bon gré, mal gré, à l'exclusion des musulmans et des chrétiens, ceux-là se fourvoient ou sont de simples brouillons et des intrigants. La Palestine est un terrain international! Les vrais sionistes sont trop sages pour avoir des visées d'exclusivisme et nous nous entendrons très facilement avec eux. » Dr. Enrico INSABATO, *l'Islam et la Politique des Alliés* (adapté de l'italien par Magali Boisnard), 1920, p. 231.

Faut-il ajouter que le sionisme, tel qu'il est pratiqué aujour-

III. — *La Mésopotamie* (35)

378. — A) *Aperçu historique.* — La Mésopotamie a été l'un des grands centres de rayonnement des nations

d'hui, est beaucoup plus un sionisme anglais qu'un sionisme juif. « Les Sionistes, écrit M. Eberlin, un sioniste militant et socialisant, ont voulu un Palestine juive. Les juifs ont obtenu une Palestine britannique. Le Haut-Commissaire anglais, sir Herbert Samuel, est un grand patriote anglais; sa nomination n'est qu'une concession apparente à l'opinion mondiale juive. Il poursuivra une politique anglaise et non pas juive. De toutes les colonies anglaises, l'Inde demeure au premier plan... La voie de transit palestinienne en reliant l'Europe à l'Inde, à l'aide de voies ferrées et par camions automobiles, est appelée à jouer un rôle de premier ordre. Il n'est pas douteux qu'elle doive prendre le pas sur le transit de Suez. Quant au port de Caïffa, il est destiné à concurrencer le port de Beyrouth et à draîner le commerce de Syrie, compris dans la sphère d'influence de la France. Le peuple juif ne vivra tranquille et assuré dans le pays des ancêtres que lorsqu'il aura établi un *modus vivendi* avec le peuple arabe de Palestine et d'ailleurs. C'est dans la collaboration confiante des Juifs et des Arabes, ainsi que dans leur résistance concertée à l'impérialisme anglais, que se trouve la solution du problème judéo-arabe. » Eugène JUNG: *La Révolte Arabe,* t. II, p. 170.

Le sionisme a commencé peut-être un mouvement exclusivement juif; dans la pratique, il a suivi une orientation anglaise; les Anglais l'ont appuyé pour l'exploiter à leur profit. Pourquoi ne se plierait-il pas à une évolution plus naturelle en devenant un *mouvement oriental sémitique.* L'Orient, dans sa *renaissance,* a besoin des efforts juifs; ils seront appréciés, si les juifs se souviennent de leur origine orientale, et travaillent, non pas seulement pour leur *foyer national en Palestine,* mais aussi pour l'Orient en général.

(35) *Bibliographie sur la Mésopotamie:* HEDIN: *Bagdad, Babylon, Nineveh,* Leipzig, Brockhaus, 1918. — BUCKLEY: *Mésopotamia as a contry of future development,* Cairo, Government Press, 1919. — HALDANE : *The insurrection in Mesopotamia,* 1920 London. — BLACKWOOD, 1922. — HALL: *The inland water transport in Mesopotamia,* London, Constable, 1921. — WILLCOCKS: *The irrigation of Mesopotamia,* 2e édit., London, Spon, 1917. —

conquérantes dans l'antiquité. La région du Tigre et de l'Euphrate « s'ouvre de tous côtés sur de vastes zones qui ne sont pas assez arides pour constituer de véritables déserts, mais qui ne sont pas non plus assez fertiles pour nourrir des populations civilisées. Le premier peuple qui édifia un empire dans cette partie du monde — peut-être même dans le monde tout entier — fut un peuple aux origines mystérieuses : les Sumériens. « L'empire Sumérien s'étendait du Golfe Persique à la Mer Supérieure (peut-être la Méditerranée). » « C'est là que se dressèrent les premiers temples et que furent consacrés les premiers prêtres-rois qu'ait connus l'humanité. » (36). Puis suivirent les conquêtes Elamite et Amorite (qui se fixèrent d'abord à Babylone), la conquête assyrienne, la conquête chaldéenne (second empire babylonien), la conquête persane, la conquête macédonienne, la conquête romaine, la conquête persane (pour une seconde fois), et la conquête arabe.

La Mésopotamie fut le siège du Califat pendant plus de cinq siècles sous les Abbasides dont la capitale a été la ville de Bagdad fondée par Al-Mançour. Puis vint la conquête mongole, suivie par la conquête turque. Les Turcs y restèrent jusqu'à la grande guerre, moment où

BELL: *Review of the civil administration of Mesopotamia*, London, 1920. — BATTS: *The bagging of Bagdad*, London, Lave, 1920. — LYELL: *The inns and outs of Mesopotamia*, London, Philpot, 1923. — MAXAWELL : *A dweller in Mesopotamia*, New-York, Lave, 1921. — PROFIT: *Marvellous Mesopotamia*, London, Partridje, 1920. — REYNARDSON: *Mesopotamia*, 1914-1918, London, Melrose, 1919.

(36) H.-G. WELLS : *Esquisse de l'Histoire Universelle* (traduit de l'anglais par P.-Edouard Guyot). Payot, Paris, 1925, p. 75.

grâce à la révolte arabe, une expédition anglaise les chassa. Actuellement le pays est sous mandat britannique.

379. — B) *Etat social et politique.* — La Mésopotamie est limitée au Nord par les montagnes arméniennes et l'Asie Mineure, à l'Est par la Perse, au Sud par le Golfe Persique, au Sud-Ouest par le désert et les frontières du Nedjd, à l'Ouest par le désert et les frontières de la Syrie. Le sol est très fertile grâce aux deux fleuves; l'Euphrate et le Tigre; mais d'immenses travaux d'irrigation seraient nécessaires pour l'exploitation du pays. Le pétrole se trouve à Mossoul, objet du conflit actuel entre l'Angleterre et la Turquie. L'arabisation de la Mésopotamie a commencé par la fondation d'un Etat arabo-araméen à Hira, dirigé par une dynastie Yéménite, vassale de la Perse sassanide. Après la bataille de *Qadesiah* (637), deux camps furent fondés pour l'armée arabe conquérante à *Baçrah* et à *Koufah.* C'est de ces deux centres (plus tard aussi de Waçet et de Bagdad) que l'arabisation se poursuivit dans le pays. Le peuple de Mésopotamie appartient donc à une race araméenne arabisée. (37).

380. — La Mésopotamie compte environ trois millions d'habitants dont la moitié sont des musulmans chiites; l'autre moitié (déduction faite de 88.000 Juifs et 80.000 chrétiens) se compose de musulmans sunnites (orthodaxes). Elle a une superficie d'environ 200.000 milles carrés. L'élément iranien est important. Il y a égale-

(37) *R. M. M.*, LVII, pp. 124-134.

ment un élément Kurde et un élément Turkomène; ce dernier constitue un facteur ethnique d'une haute valeur politique dans le temps présent, puisque c'est son existence qui fait surgir la question de savoir si la Walaya de Mossoul doit appartenir à la Mésopotamie ou à la Turquie. Un mouvement intellectuel arabe vient de naître récemment avec l'institution de l'Université nouvelle de *Ahl Al-Baït.* Le pays a un grand avenir économique; mais actuellement il reste encore dans un état arriéré. Il est agricole, mais il est susceptible de devenir aussi industriel, surtout dans la région du Nord où se trouve le pétrole. Au point de vue stratégique, il constitue une des principales routes des Indes.

381. — Quant à l'Etat politique, on sait que l'Angleterre s'y est installée comme puissance mandataire. Un traité est intervenu entre les deux pays pour organiser le mandat (38); ce traité a été prolongé tout récemment pour une période de 25 ans à propos de la question de Mossoul. (39).

(38) Aux termes de ce traité, signé à Bagdad le 10 octobre 1922, le Gouvernement britannique s'engage à offrir ses bons offices pour faire admettre la Mésopotamie comme membre de la Société des Nations, à aider le pays militairement et financièrement, à guider et conseiller le Gouvernement de l'Iraq dans les questions financières internationales. Pour sa part, le Roi de l'Iraq s'engage à assurer la liberté religieuse, à ne pas céder ou donner en bail une partie de son territoire à une puissance étrangère, à protéger les intérêts des étrangers et à ne pas intervenir dans l'œuvre missionnaire normale. (*Manchester Guardian,* 13 octobre 1922.)

(39) Le nouveau traité a été signé à Bagdad le 13 janvier 1926. Sur les termes de ce traité, voir *la Tribune d'Orient* de Genève, du 27 avril 1926.

Après l'expulsion de *Fayçal* [40] de Damas par les Français, sir Percy Cox, le Haut-Commissaire britannique à Bagdad, le proposa comme roi à la population mésopotamienne; un plébiscite eut lieu et *Fayçal* fut couronné en août 1921. Un mouvement d'opposition au mandat s'est fortement dessiné, comme en Syrie et en Palestine. En août 1922, le Haut-Commissaire a proclamé la loi martiale et a ordonné l'arrestation des principaux chefs nationalistes. Les clubs nationalistes (*Alhizb Al-Watani* et *Hizb Al-Nahdah*), ont été fermés, et deux grands journaux ont été supprimés. Un traité signé en octobre 1922 entre sir Percy Cox et le roi *Fayçal* a formé alors le point de départ des pourparlers qui aboutirent à la convention organisatrice du mandat précédemment rappelée.

Sur ces entrefaites, les Kurdes avancèrent jusqu'à la région des Zab (août 1922). Dans le traité de Lausanne, la question de Mossoul avait été réservée pour des négociations directes, et, au cas où elles n'aboutiraient pas, à l'arbitrage de la Société des Nations. Celle-ci a décidé

(40) Sur la biographie du Roi Fayçal, qui a joué un rôle important dans le mouvement arabe pendant et après la Grande Guerre, voir AMIN AL-RIHANI : *Les Princes de l'Arabie* (écrit en Arabe): Beyrouth, 1925, t. II, pp. 253 et suiv. L'ouvrage est le récit d'un voyage en Arabie entrepris par l'auteur, un poète syrien fort connu. Sa documentation, souvent fort curieuse, projette une vive lumière sur les événements qui se passent actuellement en Arabie: Ce pays peu connu y est peint par un homme qui, en même temps qu'un très fin lettré, est aussi un diplomate observateur. Le but du voyage, nous dit l'auteur, était de chercher un terrain d'entente entre les princes arabes afin de réaliser dans la mesure du possible l'unité de l'Arabie. Malheureusement, les efforts de l'auteur n'ont pas abouti.

d'attribuer le Walaya de Mossoul à la Mésopotamie à condition que le mandat britannique soit prolongé de 25 ans : double victoire de l'Angleterre, qui a provoqué naturellement d'énergiques résistances de la Turquie; celle-ci est entrée toutefois en négociations directes avec l'Angleterre, tout en concluant un traité de neutralité réciproque avec la Russie. Le résultat de ces négociations n'est pas encore connu. Mais l'Angleterre cherche en ce moment à exploiter les desseins de colonisation fascistes en Italie et le désir de la Grèce de prendre sa revanche pour exciter ces deux pays contre la Turquie, afin de l'obliger à céder. (41).

IV. — *L'Arabie propre* (42)

382. — A) *Aperçu historique.* — L'Arabie est la terre d'origine des peuples sémitiques. Depuis des temps immémoriaux elle a été une terre de nomades. De temps

(41) Les dernières nouvelles annoncent qu'un accord est intervenu entre la Turquie et l'Angleterre au sujet de Mossoul. Cette province reste attachée à la Mésopotamie; en compensation, les Turcs reçoivent des avantages économiques et territoriaux.

(42) *Bibliographie*: LAMMENS: *Le berceau de l'Islam; L'Arabie occidentale à la veille de l'égire,* 1914. — PALGRAVE: *Central and Eastern Arabia.* — AMIN AL-RIHANI : *Les Princes de l'Arabie.* — BURTON: *A pilgrimage to Al-Medina and Mecca; Manual of Arabia* (Ministère des Colonies britanniques). — HOGARTH : *Arabia;* Oxford, Clarendon Press, 1922; *The Penetration of Arabia,* 1905. — DOUGHTY: *Travels in Arabia Deserta,* 2 vol., new ed., London, Constable, 1922. — L.-W.-E. VON DEN BERG: *Le Hadramont et les Colonies arabes dans l'Archipel indien,* Batavia, 1886. — BURCHARDT: *Notes on the Bedouins and Wahabys collected during his travels in the East,* L *vol.,* 1839. — LADY ANNA BLUNT: *A pilgrimage to Nedjd, the Cradle of the Arab race,* 2

à autre, des vagues de ces nomades, quittant le désert, font la conquête des pays fertiles voisins. C'est ainsi que les Phéniciens et les Cananéens s'établirent le long des rives orientales de la Méditerranée, les Babyloniens et les Assyriens envahirent la Mésopotamie, les Hyksos conquirent l'Egypte, les Araméens s'emparèrent de la Syrie. L'Arabie, à son tour, a subi les dominations passagères de pays voisins : l'Egypte, la Perse, la Macédoine, l'Empire Romain, la Syrie, l'Empire Byzantin et la Perse encore. Des villes arabes atteignirent de temps à autre une splendeur passagère (exemple : Palmyre et Baalbeck). Le Yémen, bande de terre fertile au sud de l'Arabie, fut gouverné par des princes indigènes qui professaient le judaïsme; il fut soumis par l'Abyssinie chrétienne pendant quelques années, puis la Perse y exerça un certain contrôle. (43).

vol., 1881.— Ad. D'AVRIL: *L'Arabie contemporaine*, Paris, 1888. — AMIR UL-MULK : *An interpreter of Wahabism* (trad. de l'Hindou), Calcutta, 1884. — DE CORA[illegible]: *Histoire des Wahabys depuis leur origine jusqu'à la fin de* 1809-1810. — AL NABHAM: *Tarich Al-Bahrein*, Bagdad, 1332 de l'hégire. — JACOB: *The kings of Arabia*, 1923. — Eugène JUNG: *Les Puissances devant la Révolte Arabe*, Paris, 1906. *La Révolte Arabe*, 2 vol., Paris, 1924-1925.

(43) « L'Arabie, écrit le Général Brémond, quadrilatère régulier de la superficie de l'Europe (2.500 kil. sur 1.500 kil.) borde la fosse d'effondrement Mer Morte-lac Tanganyka. Elle présente, à l'ouest, un voussoire volcanique, qui ne s'est éteint qu'à l'époque historique; les coraux lui ont formé une plage occidentale de climat torride, le Tehamma. A l'est, c'est un haut plateau encore imparfaitement connu. A chaque col de la chaîne volcanique correspond, sur la mer, un shern ou port, généralement ancien cratère et à l'intérieur une ville, généralement oasis, étape de caravanes ou aujourd'hui station de chemin de fer. La côte est bordée de bancs de corail qui constituent un vérita-

L'avènement de l'Islam destina l'Arabie à jouer un grand rôle dans l'histoire. Berceau de la foi naissante, elle envoya les Bédouins conquérir les pays voisins et les Arabes nomades retrouvèrent leurs anciens frères oubliés en Syrie, en Mésopotamie et en Egypte. Médine fut le siège du Califat pendant la période des trois premiers Califes; le quatrième la quitta pour s'établir à *Al-Koufah.* Dès lors l'Arabie retomba dans les ténèbres de la vie nomade. Sous les Abbasides, les fiers Arabes, voyant l'influence croissante des Persans, retournèrent à leur désert. De temps en temps, des mouvements révolutionnaires se produisirent (exemple : les tribus de *Hital* et *Soleim* dans l'Afrique du Nord) (44). Le *Hidjaz* était lié en quelque sorte à l'Egypte et à la Syrie, dépen-

ble canal protégé permettant une navigation abritée d'Hodéïdah à El Ouedj. La mousson y souffle six mois du sud au nord, six mois du nord au sud, facilitant la navigation périodique, même à de faibles embarcations. Cette voie commerciale conjuguée est de la plus haute antiquité. Elle explique le pèlerinage, foire annuelle que l'Islam a adoptée comme bien d'autres coutumes d'Asie; elle explique le Bédouin caravanier, gardant jalousement le monopole du transport à travers son pays. Dans l'antiquité, les déserts ont été des zones de communications entre les peuples riverains: Tombouctou est plus marocaine que soudanaise. L'Arabie faisait la liaison entre les populations de l'Océan Indien et celles de la Méditerranée. L'Arabie fait partie de l'anneau désertique septentrional (20°-40°); c'est donc un centre d'émigration. Elle est le berceau des peuples de races diverses qui ont adopté les langues sémitiques. » Général BRÉMOND, *L'Islam et les Questions Musulmanes au point de vue Français,* Paris, 1924, pp. 23-25.

(44) « Le véritable intérêt social des peuplements bédouins consiste, comme l'a montré Ibn Khaldoun, dans la constitution de réserves de forces jeunes, d'une masse de mouvement, placée au service éventuel des colonies de race arabe, abâtardies par la vie urbaine. » (*R. M. M.*, LVII, p. 15.)

dant de ces pays pour son approvisionnement. Des chérifs successifs gouvernèrent la Mecque; quelques-uns même essayèrent sans succès de ramener le Califat dans son pays d'origine. Dans chaque province arabe un chef guerrier établit son autorité sur les tribus de sa province. Les vicissitudes de l'histoire du Califat n'ont presque en rien influencé le cours des événements dans cet immense désert. La chute des Abbasides, suivie par la domination de l'Empire Mongol, puis par celle de l'Empire Ottoman, a laissé indifférents les chefs Bédouins qui ne s'occupaient que d'établir et de rétablir leur autorité toujours menacée par le soulèvement de rivaux, et de se faire la guerre comme ils la faisaient jadis avant l'avènement de l'Islam. Les Turcs ont bien établi leur autorité sur le Hidjaz, mais ils n'ont jamais eu qu'une autorité nominale au Yémen et au *Nedjd.* Les Anglais ont, en revanche, développé de nos jours leur influence, par un travail lent, mais incessant, le long des côtes de la Péninsule : à *Aden,* dans le *Hadramout, l'Oman* et à *Koweit.*

383. — B) *Etat social et politique.* — A l'heure présente l'Arabie est divisée en plusieurs provinces, chacune sous un chef indépendant. Examinons-les rapidement dans l'ordre suivant : Le *Hidjaz,* le *Nedjd,* l'*Acir,* le *Yémen,* le *Hadramout,* l'*Oman,* le *Bahreïn,* le *Kowët,* la *Transjordanie.*

384. — a) Le *Hidjaz.* — Il est limité au Nord par *l'Akaba* et la *Transjordanie,* au Sud par le *Konfonda* et les montagnes de l'*Acir,* à l'Ouest par la Mer Rouge, à l'Est par des frontières mal définies dans le désert qui

le séparent du Nedjd. Il compte environ 300.000 habitants (la plupart sont des Bédouins nomades) sur une superficie de 75.000 milles carrés. C'est dans ce pays que se trouvent les Lieux Saints de l'Islam. (La Ka'bah à la Mecque et le tombeau du Prophète à Médine). Les habitants sont des musulmans sunnites, à part un petit nombre de Chiites. Les conditions économiques sont des plus pauvres. Le *Hidjaz* est surtout un pays de consommation qui dépend de l'Egypte pour son approvisionnement; le sol est inculte et improductif; les plaines sont, en général, pierreuses et sablonneuses. Les deux principaux ports : *Djaddah* (port de la Mecque) et *Yambo'* (port de Médine) sont les points de transit pour les marchandises importées; le premier de ces ports doit surtout son importance au pèlerinage de la Mecque.

385. — Le *Hidjaz* a fixé sur lui l'attention pendant la grande guerre grâce à la révolte arabe qui est partie de ce pays. *Hussein Ibn Ali* (45), l'ancien chérif de la Mecque, s'est mis à la tête de ce mouvement, dont nous parlerons plus loin. Il a chassé les Turcs de son pays et envahi la Syrie. En récompense de cette aide, les Anglais ont reconnu, et ont fait reconnaître par leurs alliés, le *Hidjaz* comme un royaume indépendant gouverné par Hussein. Le nouveau monarque s'est complu à se faire appeler « le Roi des Arabes », titre qui dévoile son ambition de réaliser l'unité de l'Arabie (y compris la Syrie et la Mésopotamie) en la plaçant tout entière sous son

(45) On trouvera une description de la Cour de *Hussein,* au moment où il est devenu Roi du Hidjaz, dans AMIN AL-RIHANI: *Les Princes de l'Arabie,* t. I, pp. 23-58.

autorité. Il a pris le titre de Calife, lors de la suppression du Califat Ottoman par les Kémalistes; mais, antipathique au monde musulman qui le soupçonne d'être un instrument entre les mains des Anglais, il n'a pas pu se rallier l'opinion publique et sa manifestation n'a pas eu le retentissement espéré. Se détachant alors d'une tutelle anglaise dont l'expérience lui montrait les dangers, il a poursuivi sa politique arabe, en lui donnant une allure plus indépendante. Aussi les Anglais n'ont-ils rien fait pour empêcher *Ibn Al-So'oud*, le Sultan du *Nedjd* et le rival traditionnel de Hussein, d'envahir le Hidjaz et de s'emparer du pays. Le « Roi des Arabes » a dû abdiquer en faveur de son fils *Ali;* il s'est exilé d'abord à *Aqabah*, puis à Chypre où il est actuellement l'hôte forcé des Anglais. (46). Son fils, le roi *Ali*, a dû abdiquer à son tour quelques mois plus tard quand Médine s'est rendue aux Wahabites après un long siège. (47). *Ibn Al-So'Oud* se trouve actuellement le maître du Hidjaz. Il s'est proclamé roi de ce pays, et l'Egypte l'a reconnu comme tel. Les Anglais n'ont pas tardé à pro-

(46) Al-Ahram a publié, le 22 novembre 1925, une lettre du Président du Conseil anglais démentant que l'ex-roi soit prisonnier à Chypre.

L'ex roi Hussein a défendu sa politique et accusé Ibn Al-So'oud d'avoir lui-même commencé les hostilités dans une lettre publiée par *Al-Ahram* du 20 novembre 1925. En sens contraire, le Cheihk Rachid Rida a écrit une série d'articles où il accuse l'ex-Roi Hussein d'être au service de l'Angleterre et défend Ibn Al-So'oud contre les attaques de son concurrent (*Al-Ahram* du 10-20 octobre 1925.)

(47) Cf. la proclamation du Roi *Ali* avant son abdication, proclamation qui rejette la responsabilité de la guerre sur *Ibn Al-So'oud*, dans *Al-Balâgh* du 13 décembre 1925.

fiter de la nouvelle situation; ils ont conclu un traité avec *Ibn Al-So'Oud* pour la délimitation des frontières. (48).

386. — Le *Nedjd.* — Il est limité au Nord par la Mésopotamie, au Sud par l'Acir et le désert, à l'Est par le Golfe Persique, à l'Ouest par la Transjordanie et le Hidjaz. (49). Il compte environ deux millions d'habitants sur une superficie de 500.000 milles carrés. Les habitants sont des musulmans Wahabites (50); il y a égale-

(48) Voir le texte de ce traité dans la *Tribune d'Orient* (Genève) du 26 janvier 1926. Il a pour objet la délimitation des frontières entre le Nedjd et la Transjordanie.

(49) « Le Nedjd est divisé, dit un journaliste de ce pays, en trois imârehs, ayant chacun sa capitale propre. Le premier imâreh, situé au sud, a pour capitale Er-Reyâd; c'est celui de l'émir *Ibn So'oud* « qui se leva pour renouveler la pureté de l'ancienne foi », le fondateur du Wahabitisme. Le second imâreh est celui de l'émir Er-Rechid; sa capitale est Haïl dans le Nord du Nedjd. Le troisième est celui d'El-Kasim qui se divise en deux circonscriptions ayant pour chefs-lieux Anizah et Béridah; ces deux villes sont distantes de six heures de cheval; elles ont été conquises par l'émir Ibn es-Sa'oud actuellement vivant (en 1911). » CARRA DE VAUX : *Les Penseurs de l'Islam,* t. 5, p. 312.

(50) Le fondateur du Wahabisme fut *Mohammad Ibn Abd Al-Wahhab,* né à Horeïmelah, dans Nedjd, en 1691. Il se proposa comme but de réformer l'Islam et de le ramener à sa pureté primitive. Il condamnait le luxe, proscrivait le culte des Saints, répétait les protestations hanbalites d'*Ibn Teïmiyah* contre les innovations contraires à la Sunnah et s'opposait à toute *bid'ah,* à l'usage même du tabac et du café.

« L'histoire de l'Islam arabe, dit Goldziher, est riche en exemples qui montrent l'union dans de puissantes personnalités directrices, des dons du savant théologien et de ceux du héros guerrier... Un des plus remarquables mouvements théologiques militaires du peuple arabe a été provoqué, dans les temps mo-

ment des Chiites. Les lieux montagneux du Nedjd sont fertiles. (51).

Mohammad So'oud, l'émir du Nedjd lors de l'avènement du Wahabisme, devint le champion de l'indépendance arabe contre les Turcs. Il mourut en 1769, laissant comme successeur *Abd Al-Aziz Ibn Al-So'oud*. Celui-ci réussit à réunir les tribus de l'Arabie centrale. Il fut assassiné en 1801 par un fanatique persan. Son fils *So'oud* lui succéda. Il prit le *Koweït*, le *Hassa*, le *Bahreïn* et s'empara du *Hedjaz*. *Mehemet Ali* vint au secours du Sultan Turc; son fils *Toussoun* fit son entrée dans la Mecque à la tête de 8.000 soldats égyptiens. So'oud eut pour successeur son fils *Abdallah*, qui fut défait par Ibrahim, fils de *Mehemet Ali*, et exécuté par les Turcs à Constantinople. *Tourki*, cousin d'*Abdallah*,

dernes, au centre de l'Arabie, par Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab (mort en 1787). Ayant étudié avec zèle les ouvrages d'Ibn Teïmiyah, il suscita parmi ses compatriotes un mouvement fondé sur des raisons théologiques; ce mouvement éclata bientôt en flammes claires, entraîna le peuple guerrier et le conduisit, après d'importants succès militaires qui s'étendirent au delà de la péninsule jusqu'à l'Iraq, à l'établissement d'une communauté politique qui, après maintes vicissitudes, affaiblie par des rivalités et des dissensions intestines, subsiste encore aujourd'hui dans l'Arabie centrale et constitue un facteur influent de la politique de la péninsule arabique. » *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, pp. 224-225. Cf. aussi MACDONALD : *Muslim Theology*, pp. 60-62, 283-285.

Sur la division des Wahabites (Al-Ikhwân) en trois catégories : les savants, les volontaires (ceux qui se donnent volontairement au service de Dieu en enseignant sa religion) et les élèves, voir AMIN AL RIHANI : *Les Princes de l'Arabie*, t. 2, pp. 77-83.

(51) Sur les conditions économiques du Nedjd et de l'Arabie Centrale en général, voir EUGÈNE JUNG : *Les Puissances devant la révolte arabe*, Paris, 1906, pp. 154-166.

lui succéda, mais fut assassiné en 1834 par son cousin *Mechari. Abdallah Ibn Al-Raschid,* de la tribu de *Schomer,* vengea *Tourki* en tuant *Mechari* et plaça sur le *trône Fayçal,* fils de *Tourki,* en 1835. Celui-ci nomma *Ibn Al-Raschid* comme gouverneur de *Haïl* dans le *Schomer;* en peu de temps, il reprit possession du *Kasim* du *Hassa,* de l'*Oman* et du *Koweït.* Sa mort fut suivie par une période de luttes intestines entre ses deux fils et de luttes contre les Turcs. En 1884, *Abd Al-Rahman Ibn Al-So'oud* se débarrassa de son frère *Adallah* qui se réfugia à Constantinople. Il prépara la reconstitution de l'empire de son père, et prit d'assaut *Haïl* où les descendants d'*Ibn Al-Rachid* s'étaient rendus indépendants. Son fils *Abd Al-Aziz,* le sultan actuel, a reconstitué maintenant l'empire de ses ancêtres (52) et s'est rendu en outre maître du Hidjaz, comme nous venons de le voir. Ainsi la famille *So'oud* reprend en Arabie l'hégémonie que Mehemet Ali lui avait fait perdre au commencement du siècle dernier. (53).

(52) Sur la personnalité du Sultan du Nedjd et sa politique, cf. AMIN-AL-RIHANI : *Les Princes de l'Arabie,* t. 2, pp. 49-50-53-95-96. L'auteur raconte que le Sultan admire Wilson et se prévaut de ses principes (t. 2, p. 45).

(53) Ibn Al-So'oud, par le fait de ses récentes victoires, est devenu le prince le plus puissant en Arabie. Il s'est montré un diplomate avisé, en même temps qu'une guerrier vaillant. Il a conclu des traités avec les puissances voisines : l'Angleterre (traité précité), la France (convention commerciale : voir la *Tribune d'Orient* du 8 mars 1926), le Yémen (*Al-Ahram* du 17 avril 1926). Contrairement à ses ancêtres, et c'est là pour lui un avantage considérable, il est en relations amicales avec l'Egypte. A l'heure actuelle, le premier *Roi* de la famille So'oud tient entre ses mains la direction politique de l'Arabie. Mais

387. — *c*) L'*Acir*. — Il est limité au Nord par *Abou Matnah* (sur la Mer Rouge), au Sud par *Al-Hodeïdah*, à l'Est par le Yémen, à l'Ouest par la Mer Rouge. Il compte environ un million d'habitants sur une superficie de 24.500 milles carrés. La plupart des habitants sont des musulmans sunnites; il y a aussi des Chiites, des hindous et des juifs. *Al-Sayed Al-Idrisi* est le prince de l'Acir. Le fondateur de la dynastie fut *Al-Sayed-Ahmed Ibn Idris*, né à *Al-Ara'ich* (à Fez au Maroc), en 1758. Celui-ci a préparé l'avenir politique de sa descendance par son action religieuse en fondant une confrérie. (54). Il parcourut le *Hidjaz* et le *Yémen* pour propager cette confrérie, et mourut en 1837 dans l'Acir (à Çibia) sans avoir élevé de prétentions au pouvoir

il risquerait fort de la laisser échapper, s'il retombait dans l'erreur de son rival (Hussein), en s'inféodant à une puissance étrangère et en se condamnant par là à perdre les sympathies de l'opinion publique musulmane, particulièrement de l'Egypte, pays trop proche de l'Arabie pour pouvoir se désintéresser de ce qui s'y passe.

Ibn Al-So'oud a décidé de convoquer un congrès islamique à la Mecque (*Al-Ahram* du 14 novembre 1925) ; il a renouvelé dernièrement les invitations envoyées à l'Egypte, à l'Afghanistan, à la Turquie, à la Perse et à la Mésopotamie, au Riff, au Yémen, à la Palestine, aux Indes, à la Tunisie, à la Tripolitaine, à la Syrie, à l'Algérie, à la Russie, à Java, par des dépêches qui portent la date du 12 Ramadan 1344 (26 mars 1926) ; le Congrès est convoqué pour le 20 *Dhou Al-Qi'dah* 1344 (le 1er juin 1926), pour organiser les affaires des Lieux Saints et du pèlerinage. Il pourra prendre une grande importance, étant donné la situation prépondérante du Nedjd en Arabie et son prestige actuel dans le monde musulman.

(54) *Sayed Mohammed Al-Sanoussi* fut lui-même disciple d'*Ibn Idris* ; il fonda la confrérie des Senousiyah, en combinant celle de l'Idrissiyah avec celle du Chadhliyah.

temporel. Son tombeau devint l'objet d'un culte, et ses descendants, grâce au prestige de sa mémoire, purent conquérir le pouvoir dans le pays.

Actuellement l'Imâm de l'Acir cherche dans une alliance avec l'Angleterre un moyen de défense contre l'Imâm du Yémen qui le considère comme un intrus. *Al-Hodeïdah,* le port de San'a (la capitale du Yémen), fut occupé par l'armée d'*Al-Idrisi* en 1921, avec la complicité des Anglais. Ces maîtres de la diplomatie, habitués à diviser pour régner, ont trouvé là un moyen de maintenir l'animosité entre les deux pays (le Yémen et l'Acir).

388. — *d) Le Yémen.* — Il est limité au Nord par le Nadjran, au Sud par la Mer Rouge, à l'Est par le désert (*Al-Rob'Al-Khali*), à l'Ouest par l'*Acir.* Il compte deux millions et demi d'habitants sur une superficie de 40.000 milles carrés. La moitié des habitants sont des Chiites (particulièrement *Zaïdiyah*); le reste se compose de sunnites (Chafites). Il y a aussi environ 20.000 juifs. Les *Zaïdiyah* sont hostiles aux Chafites; les Anglais exploitent cette hostilité, comme ils exploitent aussi la rivalité entre les chefs qui aspirent à supplanter l'Imâm actuel. (55).

Le pays est riche et fertile; il exporte 8 millions de

(55) Les Anglais ont des Résidents et des Consuls à *Aden, Al-Hodeïdah,* à *Djaddah* et toutes les villes qui leur son accessibles ; ils surveillent de très près la politique et la rivalité des princes Arabes et s'y mêlent souvent. Le gouvernement anglais publie un livre (*Manual of Arabia*) donnant tous les renseignements utiles à ses agents pour défendre les intérêts de la politique anglaise en Arabie.

kilogrammes de café par an. Il renferme du cuivre et des mines de fer.

Les deux ports importants du *Yémen* sont *Aden* (colonie anglaise tenant dans la Mer Rouge la place de Gibraltar dans la Méditerranée), et *Hodeïdah* (livré par les Anglais à *Idrisi*). Par là les Anglais tiennent dans leurs mains le commerce du pays. Les Français, pour concurrencer les Anglais, se rapprochent de l'Imâm *Yahya*, le Prince du *Yémen* (56). Celui-ci aspire à rétablir les frontières anciennes de son pays qui engloberaient, à côté du Yémen, l'*Acir*, le *Hadramout* et l'*Oman*. Il a conclu un traité d'alliance avec le *Hidjaz*, du temps du Roi *Hussein*, visant la reprise de *Hodeïdah*. Il est entré pour l'instant en relations d'amitié avec *Ibn Al-So'oud*, le maître actuel du *Hidjaz*, bien que la rivalité entre ces deux princes, les plus puissants de l'Arabie, puisse d'un jour à l'autre reparaître à l'état aigu.

389. — *e*) *Zone d'influence anglaise.* — Le *Hadramout*, l'*Oman*, le *Bahreïn*, le *Koweït* et la *Transjordanie*. — Le reste de l'Arabie est tombé directement sous l'influence anglaise. Le gouvernement britannique y maintient son autorité tant par des distributions de subsides aux chefs arabes qu'en entretenant entre eux par une savante diplomatie un état constant de rivalité.

(56) L'Imâm du Yémen est un Zeïdite appartenant à une secte Chiite, qui professe une doctrine spéciale quant à l'imâmat (Califat). L'Imâm est le chef religieux et temporel Sur l'Imâm et sa cour, voir AMIN AL-RIHANI : *Les Princes de l'Arabie*, t. 1, pp. 135-140, 158-162. L'auteur parle d'une mission française récente envoyée à l'Imâm (dans un but commercial : le monopole du commerce du café) ; p. 185-187.

1) Le *Hadramout* se trouve au Sud de l'Arabie et s'étend le long de la côte du Golfe d'Aden. Il est divisé en de nombreux sultanats. Le pays est très riche, étant sillonné d'une quantité de petites rivières. Des maisons indiennes de Bombay et d'Aden y ont établi des succursales au Sultanat du *Makalla. Aden* est un dépôt de charbon où s'approvisionnent les vapeurs allant aux Indes et en Chine; de plus, c'est un centre très important pour tout le commerce de l'Arabie méridionale. Les Anglais s'y sont installés depuis 1839. Le Sultanat de *Lahdj* a été fondé par un général Zeïdite du Yémen qui s'était rendu indépendant; mais plus tard le Sultanat est tombé sous l'influence anglaise. Il y a d'autres petits sultanats qu'il est superflu d'énumérer. (57).

2) L'*Oman* se trouve entre la baie de *Mirbat* sur l'Océan Indien et la presqu'île de *Katar* dans le Golfe Persique. Le pays a été envahi par les Portugais, puis par les Hollandais et les Persans : mais ces envahisseurs ont tous été chassés. Le commerce de l'Oman est assez considérable. *Mascate,* la capitale, est une ville où se trouve un mélange compliqué de populations : Banians (de l'Inde), Omanites, Persans, Juifs, Hindous, etc. Dans l'Oman, l'imâm actuel est rejeté par les biadites (58)

(57) Sur le *Hadramout,* voir VAN DEN BERG : *Le Hadramout et les Colonies arabes dans l'Archipel Indien,* Batavia, 1886 ; sur le sultanat du *Lahdj* et d'autres petits sultanats, AMIN AL-RIHANI : *Les Princes de l'Arabie,* t. 1, pp. 339 et s. L'auteur signale quelques tribus, dans l'intérieur du pays, qui ont gardé les coutumes païennes sans connaître l'Islam.

(58) « Biadites » signifie enfants blancs. Sous ce nom, on désigne les habitants d'Oman, qui prirent le turban blanc, par opposition à la couleur verte des Fatimides.

pour avoir accepté le protectorat des Indes britanniques. (59).

3) Le *Bahreïn* est une petite île dans le Golfe Persique; il est un centre commercial entre le *Nedjd,* la Mésopotamie, la Perse et les Indes. Il compte environ 200.000 habitants. L'intervention anglaise a commencé dès 1867, époque où le cheikh *Mohammed Ibn Khalifat* conclut un traité de protectorat avec les Anglais. Amin Al-Rihâni, le poète syrien, affirme qu'un mouvement patriotique et une renaissance littéraire se dessinent dans ce pays. (60).

4) Le *Koweït* est une petite ville située au Nord-ouest du Golfe Persique. Elle compte environ 80.000 habitants et ses dépendances englobent environ 40.000 âmes. *Mobarack Ibn Çabah,* qui était alors le chef politique de ce pays, l'a soumis au protectorat de l'Angleterre par un traité confirmé par la Turquie en 1813; aussi les Anglais cherchent-ils à maintenir l'indépendance du

(59) R. M. M., LVII, p 106. — Pendant plusieurs années, le gouvernement des Indes accorda au Sultanat un subside de 7.200 roupies par mois, et Lord Curzon, en 1892, exprimait l'opinion que l'Oman était une dépendance anglaise. Aussi, dès que Lord Curzon fut nommé vice-roi des Indes, empêcha-t-il l'Oman de conclure un traité particulier avec la France, traité qui aurait accordé à cette dernière une station de charbon à Bunder-Jïseh (à 5 milles au sud-est de Mascate), avec droit d'y élever des fortifications et d'y créer une base navale (1898). Jung : *Les Puissances devant la révolte arabe,* p. 107.

Cf. Firoug Kanjare : *Le Sultanat d'Oman ; La Question de Mascate,* Paris, 1914. On trouve une liste des subsides accordés par l'Angleterre à quelques princes de l'Arabie, dans la fin du tome 1, de *Les Princes de l'Arabie,* par Amin Al-Rihani.

(60) *Les Princes de l'Arabie,* pp. 179-188, 242-250.

Koweït contre l'expansion d'*Ibn So'oud* vers le Golfe Persique.

5) La *Transjordanie.* — Située entre la Palestine, la Syrie, le Hidjaz et le Nedjd, elle est sous mandat britannique. Son émir est le prince Abdallah, fils de l'ex-roi Hussein. Elle compte environ 400.000 habitants. Le pays est pour la plus grande partie désertique. Il forme un Etat tampon entre l'Arabie proprement dite et la Syrie.

§2. — *L'Afrique du Nord* (61) (Pays Berbères)

I. — *Aperçu historique*

390. — « La civilisation primitive de l'Afrique du Nord, dit le professeur Bernard, ne s'est pas développée

(61) *Bibliographie :* MERCIER : *Histoire de l'Afrique Septentrionale,* 3 vol., Paris, 1888-1891 ; BUDGETT MEAKIN : *The Moorish Empire,* Londres, 1899 ; GSELL : *L'Algérie dans l'antiquité,* Alger, 1900 ; LARRAS : *La population du Maroc,* Paris, 1906 ; DOUTTÉ : *L'Islam algérien,* Alger, 1900 ; DOUTTÉ : *Les Marocains et la Société marocaine* (*Revue Générale des Sciences,* 15 avril 1903, t. XV, pp. 372-387) ; *L'organisation domestique et sociale ohez les Haha* (*Bulletin de l'Afrique Française,* 1905, supplément, pp. 1 à 16) ; BERNARD : *Les confins algéro-marocains,* Paris, 1911 ; *Le Maroc,* Paris, 4e édit., 1917 ; Victor BÉRARD : *L'Affaire marocaine,* Paris, 1906 ; André TARDIEU : *La Conférence d'Algésiras,* Paris, 1907 ; *Cinq ans de politique marocaine* (*Revue politique et parlementaire,* 10 nov. 1908) ; *Le Mystère d'Agadir,* Paris, 1912 ; Paul LEROY-BEAULIEU : *La France dans l'Afrique du Nord* (*Revue des Deux-Mondes,* 1912) ; *L'Algérie et la Tunisie,* 2e édit., 1897 ; GODEFROY : *Un problème juridique, Tanger* (*Revue des Sciences politiques,* 1912) ; Louis VIGNON : *La France en Algérie,* Paris, 1893 ; *Un Pro-*

spontanément, dans une contrée isolée du reste du monde. Par terre et par mer, par le Sahara, par la Tripolitaine, par la Sicile, par le détroit de Gibraltar, les indigènes ont été en relations avec d'autres peuples, bien avant la venue des Phéniciens sur leurs côtes. » (62).

L'Egypte pharaonique a été en rapports fréquents avec les Libyens; son influence pénétra jusque dans la Berbérie. Au XII[e] siècle avant l'ère chrétienne, les Phéniciens fondèrent des établissements sur les côtes africaines; à partir du VIII[e] siècle, Carthage imposa sa suzeraineté aux Phéniciens d'Occident; vers le milieu du V[e] siècle, elle fonda des colonies sur la côte occidentale du Maroc. Rome succéda à Carthage; mais la domination romaine ne fut jamais complète au Maroc; elle s'est limitée à la partie septentrionale. Au V[e] siècle de

gramme de politique coloniale, Paris, 1919 ; *La Tunisie Martyre,* 1920 ; LANESSEN : *La Tunisie,* 2[e] édit., 1917 ; H. PENSA : *L'Avenir de la Tunisie,* 1902 ; *La Tunisie au début du* XX[e] *siècle,* 1904 ; Henri LORIN : *L'Afrique du Nord,* 1908 ; *L'Afrique du Nord* (Conférences faites à l'Ecole des Sciences politiques), 1913 ; Victor PIQUET : *La Colonisation française dans l'Afrique du Nord,* 1912 ; Arthur GIRAULT : *Principes de colonisation et de législation coloniale,* 3[e] partie, *L'Afrique du Nord,* 4[e] édit., Paris, 1921 ; Georges GAULIS : *La France au Maroc,* Paris, 1919 ; Pierre DAYE : *Le Maroc s'éveille,* Paris, 1924 ; Albert SARRAUT, *La mise en valeur des colonies françaises ;* Camille FIDEL : *Une mission en Tripolitaine* ; SANARELLI : *Illustrazione Coloniale,* août 1919 ; INSABATO : *L'Islam et la Politique des Alliés,* (adapté de l'italien), Paris, 1919 ; MAC CLURE : *Italy in North Africa, an account of the Tripoli enterprise,* 1913 ; AHMAD HASANEÏN : *Dans le désert de Libye* (en arabe et en anglais), Le Caire, 1925 ; Paul ODINOT : *Le Monde Marocain,* Paris, 1926 ; V. PIQUET : *Le Peuple marocain et le bloc berbère,* Paris, 1925.

(62) AUGUSTIN BERNARD : *Le Maroc,* Paris, 1913, p. 74 ; voir aussi pp. 61 et s., sur l'origine ethnologique des Berbères.

l'ère chrétienne, la côte de la Tingitane fut occupée par les Vandales. Au début du VIII[e] siècle vint la conquête arabe. *Mousa Ibn Noçeïr* fit la conquête de la Berbérie; son lieutenant, *Tāriq*, conquit l'Espagne. Plus tard, les *Kharadjites* se rendirent maîtres du pays et fondèrent un empire (ibadite) dans la province d'Oran avec *Tiaret* comme capitale (cet empire soumit à son tour la Sicile, la Sardaigne, la Corse, l'Italie du Sud), et un autre empire (sofrite) à *Sidjilmassa*, au *Tafilelt*. Dès le VIII[e] siècle, l'Afrique du Nord échappa donc au Califat. En 788, *Idris* (descendant d'*Ali*, le quatrième Calife), s'établit à *Oulili* dans les montagnes des Aoureba, et fut favorablement accueilli par les Berbères; il établit son autorité sur tout le *Maghreb Occidental* et une partie du *Maghreb Central*. *Rached* (Idris II), fils et successeur d'Idris, fonda *Fez*. L'Empire Idrissite se désagrégea, et les descendants d'Idris luttèrent les uns contre les autres. En même temps, *Ibrahim Ibn Aghlab*, envoyé avec pleins pouvoirs par le Calife Abbaside *Haroun Al-Rachid* pour gouverner l'Afrique du Nord, fonda la dynastie des *Aghlabites*. Au X[e] siècle, *Obeïdallah* (soi-disant fils du troisième Imâm caché des Chiites), réussit, grâce au concours de son lieutenant *Abou-Abdallah*, à grouper les Berbères autour de lui comme Mahdi, et renversa la dynastie *Aghlabite*. Il reçut la soumission de toute la Berbérie et fonda la dynastie *Fatimide*. Les successeurs de ce Mahdi soumirent le Maroc et les royaumes Kharadjites; *Al-Mo'ez* conquit l'Egypte et y transporta le siège du Califat Fatimide dans une nouvelle ville qu'il fit construire, le Caire. Il laissa le commandement des tribus berbères à leurs chefs. *Bologuin Ben Ziri* groupa

les tribus autour de lui et se rendit indépendant de la dynastie Fatimide chiite. L'orthodoxie s'implanta à nouveau dans l'Afrique du Nord, et les *Sanhadja* (tribu de Bologuin) fondèrent deux royaumes, celui du Nord avec *Al Qala'a* et *Bougie,* et celui du sud avec *Kairawân* et *Al Mahdin.* Les Fatimides lancèrent sur les Berbères deux tribus nomades, les *Hilal* et les *Soleïm,* chassées du Hidjaz par les Abbasides. L'invasion de cette vague arabe commença au XI[e] siècle et dura jusqu'au XIV[e] ; elle fut le principal instrument de l'arabisation des Berbères. Au X[e] siècle, *Abd Al-Rahmân III,* le Calife Ommayade de Cordoue (Espagne), soumit le Maroc, mais fut chassé en 1025 par les Berbères marocains. Des nomades, appartenant à la famille *Zéneïte,* s'étendirent vers la région du Niger et fondèrent un royaume dont la capitale fut Tombouctou. L'un des chefs de ces populations nomades créa un *rabat* de rite sunnite au Sénégal; les membres de ce rabat convertirent les noirs du Haut-Sénégal ; leurs adeptes s'emparèrent du *Tafilelt. Ibn Tachfin* prit le titre d'*Amin Al-Mo'mimin* en 1060 et fonda *Marrakech* en 1062. La secte nouvelle (*Almoravides*) conquit le Maroc en 1084 et s'empara de l'Espagne en 1090; elle se heurta aux *Zirides,* souverains de l'*Ifrikya.*

Ibn Toumert, de la tribu de Masmouda (Grand Atlas), se déclara *Mahdi* et forma la secte des *Moushedoun* (*Almohades*), c'est-à-dire les partisans de la doctrine de l'unité de Dieu. Un disciple d'*Ibn Toumert, Abd Al-Mo'men,* conquit l'Espagne en 1132 et infligea une défaite aux Almoravides en 1137, et aux Zirides en 1160 ; il réunit l'Afrique du Nord sous son autorité.

Les *Almohades* furent chassés à leur tour par les *Mérinides,* venus du Sahara. Les *Beni Mérin* s'installèrent à Fez en 1248, et à *Marrakech* un peu plus tard, se réclamant des *Hafsides* de Tunis. Une autre tribu, les *Abd-Al-Oouad,* s'établit dans le *Maghreb Central* (Algérie), avec *Tlemcen* pour capitale (1240). Le Calife *Almohade, Al-Naçer,* avait désigné *Abou Mohammed Ibn Abou Hafç* comme gouverneur en Ifrikiak ; les Hafsides s'érigèrent en princes indépendants avec *Abou Zakariah* (1236). Il y a donc eu trois dynasties : les *Beni Mérin* à Fez (Maroc), les *Abd Al-Oued* à Tlemcen (Algérie) et les *Hafsides* à Tunis (Tunisie).

391. — Les trois royaumes se sont battus les uns contre les autres. Les Mérinides furent définitivement chassés de l'Espagne en 1492, et les Espagnols s'emparèrent des côtes de l'Algérie (de 1504 à 1510). Alger appela les Turcs Ottomans à son aide. *Khaïr Al-Din Barberousse* s'y installa et chassa les Espagnols. La puissance barbaresque s'y établit sous la suzeraineté des Turcs et s'y maintint jusqu'à la conquête française, en 1830. Les causes directes que les Français invoquèrent pour entreprendre la conquête d'Alger furent, d'une part, le souci d'empêcher la piraterie pratiquée par l'Etat barbaresque dans la Méditerranée, et, d'autre part, le désir de venger une insulte que le Dey d'Alger avait infligée au consul de France au cours d'une discussion sur des céréales fournies par Alger à la France, en 1793, et dont le prix n'avait pas encore été payé.

392. — Le sort de la Tunisie a été finalement le même. En 1535, Charles-Quint s'empara de Tunis et la

dynastie Hafside accepta sa suzeraineté ; il échoua, en 1541, dans l'expédition d'Alger, et les Turcs se rendirent maîtres à leur tour de Tunis, en 1574, mettant fin à la dynastie Hafside. Ainsi, les Turcs établirent leur autorité dans toute l'Afrique du Nord, à l'exception du Maroc, qui poursuivit dès lors son évolution à part. Les Etats barbaresques furent divisés en trois pachaliks : Alger, Tunis, Tripoli.

La Tunisie eut un Dey, comme l'Algérie, mais en 1705, le bey *Husseïn* renversa ce dey et fonda la dynastie qui règne actuellement dans le pays. Un de ses successeurs, *Saddouk Bey* (1859-1882), poussé par un ministre malfaisant, *Mustafa Khaznadar,* se lança dans la voie des emprunts. La mauvaise situation financière de l'Etat et la lourdeur des impôts acculèrent le pays à la révolte ; mais celle-ci fut cruellement écrasée. Une série de conversions et un contrôle financier étranger furent les suites de cette répression (63). Le ministre *Khereddin* se rapprocha de la Turquie, en reconnaissant à nouveau sa suzeraineté ancienne. Trois puissances rivales jetaient alors les yeux sur la Tunisie : la France, l'Italie et l'Angleterre. Cette dernière se retira de la compétition lors du Congrès de Berlin (1878). L'Italie continua sa rivalité avec la France. Celle-ci (64) profita de l'occasion fournie par les incursions des Kroumirs

(63) Un peu plus tard, des événements pareils se produisirent dans un pays voisin, l'Egypte.

(64) La France fut poussée à l'expansion en Tunisie par Bismark, qui vit dans la jalousie éveillée par cette entreprise un moyen d'éloigner l'Italie de la France et de l'enchaîner à la *Triple Alliance.*

sur le territoire algérien pour envahir la Tunisie. En mai 1881, le Bey signa le traité du Bardo, suivi par la convention de juin 1883, qui consolida le protectorat français.

393. — Quant à la Tripolitaine, l'occupation turque de 1551 à 1912 s'était limitée au littoral. Le plateau de la Cyrénaïque, conquis par les Arabes en 641, a été rattaché à l'Egypte jusqu'en 1798 et complètement arabisé. La *confrérie* algérienne des *Senousiyyah,* fondée en 1835 par *Mohammed Ibn Ali Al-Senousi* (mort en 1859), qui se faisait passer pour le Mahdi, a exercé une influence considérable en Tripolitaine jusqu'à aujourd'hui (65). L'Italie, déçue en Tunisie, conclut un accord avec la France, en décembre 1900, en vertu duquel elle se désintéressait du Maroc, en même temps que la France se désintéressait de la Tripolitaine ; cet accord

(65) Sur les confréries religieuses dans l'Islam, le Professeur Montet dit : « Les confréries ont un caractère essentiellement religieux et le rôle qu'elles jouent est avant tout du domaine de la religion. On peut classer de diverses manières les congrégations musulmanes et les différencier par leurs tendances particulières. Mais toutes, à des degrés variables, ont pour caractéristique commune le mysticisme. Le mysticisme, qui a été dans l'Islam une réaction, non seulement nécessaire, mais en quelque sorte fatale, contre l'intellectualisme du Coran et le formalisme qui en a été la conséquence, est un élément fondamental de la religion, à supposer qu'il n'en soit pas l'essence même. Le mysticisme, en réalité, n'est pas une doctrine ; c'est un certain mode de penser, de sentir, d'agir dans le domaine religieux. Le mystique n'est pas un homme qui raisonne et discute sur les vérités d'ordre métaphysique ; c'est un homme qui, se passant ou prétendant se passer de toute méthode analytique, historique, scientifique ou simplement traditionaliste, saisit directement le divin ou ce qu'il juge tel

fut expressément confirmé en novembre 1902. En 1911, voyant que la France était en bonne voie d'installation dans le Maroc, l'Italie estima le moment venu de s'emparer, de son côté, de la Tripolitaine ; en septembre, elle adressa un ultimatum à la Turquie et commença les opérations militaires. Un décret royal du 5 novembre 1911 plaça la Lybie (Tripolitaine et Cyrénaïque) sous la souveraineté de l'Italie. Le traité de Lausanne, signé en octobre 1913, entre l'Italie et la Turquie, stipula la cessation des hostilités et l'évacuation de la Tripolitaine par les troupes turques ; dans le même mois, un accord entre la France et l'Italie confirma celui de 1902 : la France promettait de laisser l'Italie libre en Tripolitaine, en échange d'un engagement pareil de la part de l'Italie relativement au Maroc.

394. — Revenons maintenant à ce dernier pays. Le Maroc a poursuivi son évolution séparée depuis le XVIe siècle. Les Mérinides y furent suivis par deux dynasties chérifiennes descendantes d'*Ali*, le quatrième Calife) : les Chérifs Saadiens, qui renversèrent les Mérinides et régnèrent sur le Maroc jusqu'en 1659, et les Chérifs Hassanides qui prirent la place des premiers et qui règnent encore. *Mawlaï Abd Al-Aziz* (1894-1909),

et vit dans l'union intime, l'identification même, avec le principe supérieur qu'il reconnaît comme Dieu. Le mysticisme, ainsi défini en lui-même, doit nécessairement se retrouver, à des degrés très variables, dans toutes les religions, mais surtout dans les religions supérieures, comme le Christianisme et le Mahométisme. » *De l'Etat présent et de l'Avenir de l'Islam* (Conférences au Collège de France, en 1910), pp. 83-84. Pour de plus amples renseignements sur les confréries religieuses musulmanes, voir Dr Enrico Insabato : *L'Islam et la Politique des Alliés*, pp. 3-77.

un sultan de cette dernière dynastie, s'intéressa aux nouveautés européennes et commença à s'endetter (66). L'intervention européenne avait déjà commencé : convention de Tanger en 1865 concernant l'administration et l'entretien d'un phare au Cap Spartel ; convention de Madrid en 1880 concernant la question des protégés. L'Espagne avait, sur la côte méditerranéenne, quelques pénitentiaires ; elle possédait aussi les forteresses de Ceuta et Mellila ; l'expédition espagnole de Tétouan en 1859 échoua. Les difficultés d'une délimitation exacte de frontières entre l'Algérie et le Maroc fournirent l'occasion pour une pénétration pacifique française au Maroc. La France avait désintéressé l'Italie par l'accord de 1900 (le Maroc contre la Tripolitaine), l'Angleterre, par l'accord de 1904 (le Maroc contre l'Egypte), et l'Espagne, par un traité secret en 1904 (partage des zones d'influence au Maroc). Mais elle avait négligé de désintéresser l'Allemagne. Le différend franco-allemand à propos du Maroc aboutit à la Conférence d'Algésiras, en janvier 1906, qui confirma l'intégrité du Maroc et l'égalité économique des puissances.

Dans la même année, un incident, à Tanger, qui était

(66) Mêmes préludes à l'intervention européenne que pour la Tunisie et l'Egypte. Chose curieuse : aucun des princes de ces trois pays n'a été frappé par l'exemple du voisin qui l'avait précédé dans la même voie. Probablement, ils s'ignoraient complètement. En tous cas, la question des dettes, bien que facteur important, n'a jamais été qu'une *occasion* pour l'intervention étrangère ; nous avons vu que les Algériens, *créanciers*, n'ont pas été plus heureux que les *débiteurs* tunisiens, égyptiens et marocains.

aux mains de *Rassouli,* provoqua une démonstration navale franco-espagnole. En août 1907, *Mawlaï Abd Al-Hafiz* se proclama Sultan à Marrakech, à la place de son frère *Abd Al-Aziz.* Un corps expéditionnaire débarqua à Casablanca, pour venger des massacres et protéger les Européens. *Mawlaï Abd Al-Hafiz* fut reconnu Sultan du Maroc par les puissances signataires de l'Acte d'Algésiras, en janvier 1909. Un accord franco-allemand ,en février 1909, prévit une collaboration économique au Maroc. Mais cette collaboration ayant échoué, une nouvelle convention fut conclue, en novembre 1911, par laquelle l'Allemagne consentit à lever cette hypothèque moyennant des compensations dans l'Afrique Equatoriale. Ayant ainsi désintéressé toutes les puissances rivales, la France conclut, avec *Mawlaï Abd Al-Hafiz,* un traité de protectorat, en mars 1912. Un accord franco-espagnol, en novembre 1912, définit la zone espagnole. (Elle est la même que celle de 1904, avec une petite modification au profit de la France : elle commence à l'embouchure de la Mouloiua et s'arrête sur la côte de l'Atlantique, au 35° de latitude ; le bassin de l'Ouergha est abandonné à la France ; la ville de Tanger est soumise à un régime spécial). Pour concilier le partage du Maroc avec l'unité de l'Empire Chérifien, on a trouvé la combinaison suivante : le Sultan délègue son autorité sur la zone espagnole à un *Khalifa* (c'est-à-dire remplaçant), choisi par lui, sur une liste de deux candidats présentés par l'Espagne et résidant habituellement à Tétouan ; un Haut-Commissaire espagnol réside auprès de ce *Khalifa.* Les accords internationaux conclus à l'avenir par le Sultan ne s'éten-

dront à la zone espagnole qu'avec le consentement de l'Espagne. (Reste la question de savoir si l'Espagne peut conclure un accord uniquement applicable à sa zone, sans le consentement du Sultan ?)

De ce qui précède, on voit que l'histoire de l'Afrique du Nord est l'histoire d'une série de dominations successives qui, tantôt réunissent et tantôt divisent ces pays (67).

II. — *Etat social et politique*

395. — A) *Le Maroc.* — On distingue, au Maroc, trois grandes divisions : les massifs littoraux qui bordent la Méditerranée, les plaines et les plateaux du Maroc occidental, et l'Atlas, avec ses diverses chaînes jusqu'au *Sahara.* L'altitude des chaînes montagneuses donne au Maroc des fleuves supérieurs à ceux du reste de l'Afrique du Nord. Il y a environ 8 millions d'habitants, sur une superficie de 600.000 kilomètres carrés,

(67) « L'histoire de l'Afrique du Nord, dit le Professeur Bernard, comme l'a très bien vu le grand historien Khaldoun (Ibn Khaldoun), est celle des tribus qui tour à tour acquièrent l'hégémonie. Ces tribus se personnifient en une ou plusieurs dynasties, sorties de leur sein, et auxquelles elles servent de soutien et d'instrument, de garde du corps et de makhzen. Les Lemaï et les Beni-Ifren dominent avec les Kharadjites, les Ketema avec les Fatimides, les Lemta et les Lemtouna Sanhadjiens avec les Almoravides, les Masmouda de l'Atlas avec les Almohades. Puis ces tribus s'usent et s'épuisent rapidement de plusieurs façons : elles perdent leur sang dans les combats, et surtout elles s'amollissent dans la vie facile des plaisirs et des villes, perdent les qualités agressives et guerrières qui avaient fait leur succès. Elles sont alors remplacées par d'autres qui, au bout d'un temps plus ou moins long, disparaissent à leur tour. » (*Le Maroc,* pp. 85-86.)

parmi lesquels environ 150.000 juifs et 55.000 européens ; la zone la plus peuplée est la zone voisine de l'Atlantique. Les habitants se divisent en sédentaires, nomades et citadins. La culture que pratiquent les sédentaires (surtout les montagnards) est celle des arbres à fruits. Les Riffains cultivent la vigne. Les espaces cultivés sont extrêmement restreints. L'industrie est insignifiante et organisée sur un type familial. Les moyens de communication et les transports sont extrêmement difficiles. La famille, au Maroc, est patriarcale : la puissance paternelle constitue son principe d'ordre et d'autorité. La religion est l'Islam orthodoxe (rite malékite prévalent) ; les saints sont désignés sous le nom de « marabouts » (68). Il y existe des *confréries* religieuses, dont la plus importante est celle des *Taïbiya* ou *Touhama*. Les Berbères peuvent être répartis en trois groupes : les *Riffains* (une trentaine de tribus sur le littoral méditerranéen ; ils émigrent tous les ans dans la province d'Oran, pour se livrer aux travaux de la moisson); les *Beraber* (la plupart sont des nomades; il y a aussi beaucoup de montagnards sédentaires), et les *Chleuh* (ils habitent le Haut-Atlas, la plupart sont

(68) « Le mot marabout a désigné primitivement ceux qui, dans les *ribat*, sorte de couvents-forteresses, faisaient la Guerre Sainte contre les infidèles. La grande poussée de mrabtin combattants, qui suscita au XVIe siècle la guerre entre les musulmans et les chrétiens, eut comme corollaire une renaissance de l'orthodoxie musulmane et une islamisation de toute l'Afrique du Nord : l'ennemi une fois repoussé, le *mrabit*, cessant d'être guerrier, resta un saint, un marabout, et garda ce nom, dont la signification s'étendit considérablement. » (AUGUSTIN BERNARD, *Le Maroc*, page 199.)

des sédentaires) (69). Les tribus sont ou indépendantes (*Belad essiba :* le Rif et les Djebala, le pâté montagneux des Beraber et une partie des Chleuh) ou soumises au gouvernement central (*Belad Al-Makhzen*) (70) ; dans ces pays, il y a en principe des *cadis* (juges), des *caïds* gouverneurs) et des *oumanas,* représentant le gouvernement central, tandis que les *Belad essiba* reconnaissent seulement l'autorité religieuse du Sultan). Le Sultan du Maroc assume le titre de Calife ; naturellement, son Califat ne s'étend qu'à son pays, et seulement à la partie qui reconnaît son autorité effective. L'état financier et économique du Maroc n'est pas encore prospère ; mais le pays a de grandes possibilités d'avenir ; les conditions économiques du Maroc sont plus favorables que celles de la Berbérie orientale ; mais il faudra de grands efforts pour le mettre en valeur : travaux publics, moyens de communication, etc..., etc... Les productions minérales sont encore inconnues. Le commerce est principalement aux mains des étrangers.

(69) Sur l'arabisation du Maroc, voir R. M. M., LVII, pp. 33-48.

(70) « Le mot *Makhzen,* pris dans son sens large, signifie le gouvernement marocain, mais il est plus fréquemment employé au Maroc pour indiquer le pouvoir central : le Sultan, ses vizirs et sa maison militaire. Comme son nom l'indique, le Makhzen (magasin, réserve) est en même temps l'endroit où est concentré le pouvoir et où sont réunies les ressources qui servent à l'exercer. Ce qu'on appelle Dar-el-Makhzen, la maison du gouvernement, est matériellement l'ensemble des bâtiments qui contiennent le palais du Sultan, c'est-à-dire son habitation propre, et celle où résident un grand nombre de membres de sa famille, ses écuries, son trésor particulier, et surtout le Bit-el-mal-el-meslemin, le trésor des guerres musulmanes. » (BERNARD : *Le Maroc,* pp. 117-145.

396. — Quant à l'état politique, nous venons de voir comment le protectorat français s'est établi au Maroc en 1912 (71). Peu après, une révolution éclata contre la puissance protectrice. Le Général Lyautey, nommé résident général, soumit le pays (71*bis*). *Mawlaï Abd Al-Hafiz* dut abdiquer, en août 1912, et fut remplacé par son frère *Mawlaï Yossef,* le Sultan actuel. Par le traité de Versailles, l'Allemagne a renoncé à tout droit sur le Maroc. Les Riffains, sous *Abd-Al-Karim,* se sont insurgés contre l'Espagne et lui ont infligé des défaites sérieuses. L'Espagne a accusé la France d'avoir aidé *Abd Al-Karim.* Cette dernière, néanmoins, n'a pas tardé à entrer en guerre à côté de l'Espagne, se sentant menacée par le voisinage de l'Emir berbère.

En réponse à une demande d'*Abd Al-Karim*, les gouvernements français et espagnol avaient, au printemps de l'année 1926, consenti à engager des pourparlers à cette fin (72). Mais ces pourparlers ont avorté et les

(71) Sur la souveraineté et le Califat au Maroc, voir : R. M. M., LIX, pp. 117-145.

(71*bis*) Sur la pénétration au Maroc, voir Berthe Georges Gaulis : *La France au Maroc,* Paris, 1919, pp. 48-76. Sur l'organisation du protectorat au Maroc, les ressources économiques de ce pays, la zone espagnole, la pacification entreprise par les Français, voir Pierre Daye : *Le Maroc s'éveille,* Paris, 1924.

(72) L'Espagne paraît s'être montrée beaucoup plus récalcitrante que la France à l'ouverture de ces négociations et avoir été portée à poser des conditions plus rigoureuses.

Il est à remarquer que les deux puissances alliées redoutent beaucoup moins la force actuelle du Riff que les conséquences lointaines que cette force pourrait entraîner. « Organisé, dit M. Painlevé à la Chambre, armé, dirigé par ces conseillers néfastes, en relations secrètes avec tous les agitateurs de l'Afrique

hostilités ont recommencé. *Abd Al-Karim* s'est rendu récemment. Des conférences sur le futur statut du Riff vont s'ouvrir à Rabat. Des puissances intéressées, autres que la France et l'Espagne, inclinent à « internationaliser » la question.

397. — B) *L'Algérie.* — La côte de l'Algérie s'étend, en ligne droite, sur une longueur de 1.100 kilomètres.

du Nord, le Riff guetterait pour son agression l'heure propice où notre pays aurait les mains prises ailleurs. La France n'aspire qu'à la paix, mais à une paix sûre, non à une trêve, qui ne servirait qu'à préparer méthodiquement contre elle un guet-apens ; c'est pour conquérir cette paix sûre qui lui a été refusée qu'elle a dû, malgré elle, déployer sa force. » De son côté, le roi d'Espagne, Alphonse XIII, déclare : « L'Espagne porte le fardeau de l'homme blanc et le résultat de la guerre actuelle au Maroc aura une influence morale et matérielle très importante sur la civilisation chrétienne en général... A l'heure actuelle, le Maroc est la clef de l'Islam, et les regards de tous les pays occidentaux sont braqués sur les efforts que fait Abd el-Krim pour battre les deux races occidentales engagées dans une lutte contre lui. Le fait que la plupart des puissances européennes ont eu plus que leur part de malheurs et que la guerre espagnole au Maroc n'est pas une chose nouvelle tend à diminuer l'intérêt pour ce qui est en réalité une question inter-raciale et, de plus, une question d'urgente importance pour la Grande-Bretagne et l'Italie. La France elle-même ne s'en est que récemment rendu compte. Pour les races blanches, ce serait commettre le suicide, car vingt-quatre heures après que tout le nord de l'Afrique s'enflammerait, les troubles de l'Angleterre dans ses colonies musulmanes seraient centuplés. » Comme on le voit, le Roi d'Espagne parle au nom de la civilisation chrétienne et de la race blanche, pour intéresser l'Angleterre et l'Italie dans la lutte contre le Riff. Ajoutons que, sur la demande de l'Espagne, les délégués d'Abd El-Krim n'ont pas été admis à participer au Congrés islamique du Califat, dont l'ouverture a eu lieu au Caire, au mois de mai 1926.

L'intérieur du pays se divise en trois régions : le Tell (plaines fertiles, où se porte la colonisation européenne), les hauts plateaux (climat continental, pauvres ressources), et le Sahara (deux régions, l'une pierreuse et l'autre sablonneuse). L'Algérie compte environ 6 millions d'habitants, sur lesquels 4 millions d'Arabes et 1 million de Berbères (73). Les Français (d'origine ou naturalisés) sont au nombre d'environ 500.000. Chez les nomades, l'unité est la tribu, commandée par son *caïd*. Ils dédaignent l'agriculture et vivent sous la tente, changeant de pâturages, suivant les saisons. Le Kabyle montagnard, par contre, est agriculteur et sédentaire (74). L'Islam est la religion commune des Arabes et des Berbères.

(73) Sur l'arabisation de l'Algérie, voir R. M. M., LVII, pp. 49-58.

(74) Les nomades (Arabes) et les sédentaires (Berbères) se haïssent et se méprisent. Les Français ont tout d'abord tâché d'arabiser les Berbères, puis de berbériser les Arabes. « Au début, dit le Professeur Arthur Girault, nous nous sommes trouvés en contact avec l'habitant de la plaine et nous avons ignoré, méconnu le montagnard. De là, des fautes politiques, telles que l'arabisation de l'Aurès. Plus tard, un revirement s'est produit. Après avoir exalté l'Arabe, nous nous sommes engoués du Kabyle. Prenant à la lettre une phrase saisissante de M. de la Blanchère, nous avons cru qu'il n'y avait pas de différence entre lui et nous et l'on a parlé de rien moins que de franciser les Arabes, en créant chez eux des villages Kabyles. Illusions naïves, dont il a fallu rabattre. Les très réelles qualités du Kabyle ne doivent pas nous faire perdre de vue ses défauts, qui sont indiscutables. Conclusion : nous n'avons pas à rapprocher des gens qui se détestent. Si les sédentaires et les nomades s'unissaient un jour, ce serait contre nous. Heureusement pour nous, ils sont divisés. Ils n'ont pas l'idée de patrie. La configuration physique de l'Algérie qui, à tant d'au-

398. — Il y a en Algérie un problème indigène et un problème de colonisation. Le premier consiste dans la recherche de la meilleure politique à appliquer aux indigènes : refoulement, assimilation ou protectorat.

Le second, c'est celui que pose la coexistence en Algérie, à côté du peuplement français, de peuplements coloniaux fournis par les autres nations méditerranéennes. Ce phénomène éveille chez les spécialistes français des problèmes coloniaux deux sortes de craintes. Crainte chez les uns que le frottement prolongé de ces groupements coloniaux et leur interpénétration croissante, par l'effet des mariages entre ressortissants de nationalités différentes, n'arrive à créer en Algérie un « nouveau peuple européen, un peuple métis » (75) chez lequel pourrait, avec le temps, se développer une

tres points de vue, a été pour nous un obstacle, a eu du moins cet avantage de séparer des hommes condamnés par la nature à des genres de vie différents. Il ne nous appartient pas d'établir entre eux une unité factice, en travaillant à atténuer des différences que la nature a établies. » *Principes de Colonisation et de Législation coloniale,* Paris, 1921, 3e partie (l'Afrique du Nord), pp. 76-77.

(75) « Dès aujourd'hui, dit le Professeur Vignon, les Français d'Algérie apparaissent comme autres que « les Français de France ». L'âpreté de la lutte pour vivre, une prospérité rapidement venue, le milieu physico-chimique, le milieu social ont, d'abord, changé vite les immigrés, davantage leurs fils. Puis est venu, et de plus en plus s'affirme, le mélange des sangs : comptez le nombre des unions entre Français ou Françaises avec les Siciliens et Calabrais, les Maltais, les Mahonais, les gens de Valence et d'Alicante. Un nouveau peuple « européen » se fait, l'Algérien — au vrai, un peuple *métis.* C'est à ces hommes que la métropole doit faire entendre ses conseils, accepter ses décisions — surtout, elle doit les convaincre. Le

tendance inquiétante au séparatisme (76). Crainte, au contraire, chez les autres, que la persistance, dans les diverses colonies algériennes, de leurs habitudes ethniques et de leur attachement aux patries d'origine, ne compromette l'unité et la stabilité politique de l'Algérie.

L'Algérie est un pays agricole, l'industrie n'y est pas développée. Les richesses minérales (fer, cuivre, pétrole, phosphates) sont abondantes, l'exploitation en a déjà été commencée ; le commerce est prospère ; il existe des banques agricoles, foncières, de crédit, d'émission, etc...

vigneron oranais, qui veut laisser à chacun de ses enfants cinquante hectares de vignes, sera-t-il longtemps encore fermé à cette idée qu'il faut leur assurer, en premier lieu, à ces « héritiers », de sérieuses perspectives de sécurité ? « Il y a des gens qui commencent de voir », disait récemment un conseiller général de Constantine. Acceptons-en l'augure. » *Un Programme de politique coloniale,* p. 299.

(76) C'est ainsi que le Professeur Girault dit : « La population européenne de l'Algérie, dont une bonne moitié est d'origine étrangère, restera-t-elle toujours attachée à la métropole ? Dans la province d'Oran, et même dans celle d'Alger, nombre de localités sont en majorité peuplées d'Espagnols qui ne parlent pas le frnçais, et pour lesquels, évidemment, la France n'est pas la mère-patrie. Sans doute, une fusion finira par s'opérer entre les diverses races européennes établies en Algérie. Mais, précisément, n'est-il pas à craindre que, de cet amalgame de Français, d'Espagnols, de Mahonais et d'Italiens, ne sorte, un jour, une nation nouvelle, ayant une mentalité propre, dont on aperçoit déjà les signes distinctifs et qui voudra conquérir son indépendance ? Le voyage en Algérie du Président de la République, M. Loubet, au printemps de 1903, a donné lieu à de bruyantes protestations de loyalisme. Mais ce loyalisme, qui est sur les lèvres, se retrouve-t-il bien dans les cœurs ? Quelles sont les aspirations secrètes des Algériens ? » *Principes de Colonisation,* pp. 85-86.

399. — Quant à l'état politique, nous avons déjà rappelé la conquête française d'Alger, en 1830. En 1832, *Abd Al-Kader* fut proclamé émir à Mascara. Pendant 15 ans, il tint tête aux Français. Après une lutte héroïque, il s'était réfugié au Maroc. Bugeaud remporta la victoire d'Isly (août 1844). L'Emir ne se découragea pas et reparut en Algérie. Après une résistance désespérée, il capitula (77). Des insurrections suivirent, mais elles n'empêchèrent pas la France de pacifier le pays et de commencer la pénétration dans le Sahara.

L'Algérie est considérée comme terre française. Un gouverneur général français administre le pays, assisté par un conseil consultatif de gouvernement (hauts fonctionnaires) et un conseil supérieur de gouvernement (quelques représentants de la population participant,

(77) Le Professeur Girault décrit en ces termes la dernière phase de cette lutte : « Abd-el-Kader reparut en Algérie. Ce fut une chasse folle à l'émir. Yussuf, Lamoricière, courent après cet ennemi insaisissable. Il est partout, dans la plaine et dans la montagne, dans le Tell et dans le Sahara. Il a battu les Français à Sidi-Brahim; il passe sur la limite du Tell oranais, razziant les tribus qui l'ont abandonné. Il est dans l'Ouarsenis, où Bou-Maza, qui s'était posé en rival, consent à n'être plus que son lieutenant. Il est aux portes de la Mitidja. Il parvient dans le Djurdjura, où il essaie de soulever la Kabylie. Ce fut une heure émouvante et décisive que celle où Abd-el-Kader, venu en simple pèlerin, essaya de communiquer à ces montagnards son ardeur religieuse et guerrière. En vain, il déploya les ressources de son éloquence, leur montrant que leur intérêt propre était celui de l'Islam, qu'ils seraient attaqués à leur tour par les Français ; il se heurta au particularisme étroit et borné de ces petites cités démocratiques, fermées au sentiment de l'intérêt commun. Dès lors, la partie était perdue pour lui. Il revint vers l'ouest, en s'enfonçant de plus en plus dans le sud. On le trouve chez les Ouled-Naïl, dans le Djebel-Amour,

avec les hauts fonctionnaires, à l'élaboration du budget), et des délégations financières (représentants des colons, des non-colons et de la population indigène pour la discussion et le vote du budget spécial de l'Algérie). L'Algérie est représentée au Sénat et à la Chambre (français) ; mais il faut distinguer ici entre les *citoyens français* (seuls représentés) et les indigènes, qui ne sont que des *sujets français* et qui ne prennent pas part au vote.

Le mouvement réformiste indigène est peu développé en Algérie et a des visées modérées. Il se borne à réclamer la suppression du régime de l'indigénat, une plus large représentation dans les assemblées algériennes, l'accès aux fonctions publiques, la diffusion de l'instruction et l'enseignement de l'arabe.

puis chez les Ouled-Sidi-Cheikh. Mal accueilli par ces derniers, Abd-el-Kader rentra au Maroc ; mais l'empereur de ce pays, redoutant son influence, craignant des difficultés, le chassa et combattit ceux qui lui restaient fidèles. C'était fini. Le 23 décembre 1847, Abd-el-Kader se rendit à Lamoricière, dans les plaines de Sidi-Brahim. Bugeaud, son adversaire, n'était plus là. Le 5 juin, il avait quitté l'Algérie, et le 11 septembre, le duc d'Aumale avait été nommé gouverneur général. C'est à ce dernier qu'Abd-el-Kader remit son cheval de gaada (soumission). » L'auteur ajoute en note : « Emmené prisonnier en France, contrairement à la parole donnée, Abd-el-Kader ne fut rendu à la liberté qu'en 1852. Il se retira à Brousse, puis à Damas, où, en 1860, il évita aux chrétiens de Syrie d'être massacrés. Il y mourut, en 1883. » *Principes de Colonisation,* III, pp. 50-51. La France était bien inspirée en libérant l'homme; elle lui a ainsi donné l'occasion de sauver la vie de milliers de chrétiens.

400 C) *La Tunisie.* — Ce pays a un littoral aussi étendu que celui de l'Algérie. Il est découpé au nord par le lac de Bizerte et le golfe de Tunis, à l'est par le golfe de Hammamet et le golfe de Gabès. Il compte deux millions d'habitants, sur une superficie de 130.000 kilomètres carrés, parmi lesquels 200.000 européens, dont 124.000 Italiens. La Tunisie est plus arabisée que les deux autres pays berbères : l'Algérie et le Maroc (78). La colonisation française n'est pas aussi intense en Tunisie qu'en Algérie, où l'on a créé des centres de colonisation. On trouve des richesses minérales considérables (phosphates, plomb, minerais de fer, etc...), dont on a déjà commencé l'exploitation. La population est concentrée dans les villes et sur la côte; l'intérieur du pays est peu peuplé.

401. — Quant à l'état politique, on sait que le protectorat français a été établi en 1881. Un résident français est nommé auprès du Bey. Celui-ci a le pouvoir législatif, mais ses décrets doivent être visés par le Résident. Le mouvement nationaliste est beaucoup plus actif qu'en Algérie. Il y existe des partis politiques organisés : parti réformiste (organe : journal *Nahdad*), parti libéral constitutionnel (organe : journal *Zohrah*), parti nationaliste (organe : journal *Al-Ommah*). Cela tient à ce que la société indigène en Tunisie est beaucoup plus coordonnée et plus instruite que celles de l'Algérie et du Maroc. Le général *Khereddine* est considéré comme le précurseur du mouvement nationa-

(78) Sur l'arabisation de la Tunisie, voir R. M. M., LVII, pp. 59-67.

liste. Les Jeunes Tunisiens réclament des institutions véritablement représentatives, l'égalité de l'instruction et la réserve des emplois administratifs aux indigènes (79).

402. — Le gouvernement français manifeste quelque tendance à rapprocher et unifier, dans la mesure du possible, les trois pays qui constituent son empire de l'Afrique du Nord, empire déjà entrevu dès la prise d'Alger (80).

(79) Sur le mouvement nationaliste en Tunisie, voir ANDRÉ SERVIER : *L'Islam et la Psychologie du Musulman,* Paris, 1923, pp. 378-384. Lire aussi, dans le journal *Al-Siyasah* (Le Caire), du 23 mai 1926, une interview de M. *Al-Tsa'alibi* sur l'état économique et politique en Tunisie.

(80) Avant l'établissement du protectorat français sur la Tunisie et le Maroc, Prévost-Paradol écrivait déjà : « Puisse-t-il venir bientôt ce jour où nos concitoyens, à l'étroit dans notre France africaine, déborderont sur le Maroc et sur la Tunisie et fonderont enfin cet empire méditerranéen qui ne sera pas seulement une satisfaction pour notre orgueil, mais qui sera certainement, dans l'état futur du monde, la dernière ressource de notre grandeur. » Son idéal était de voir, « quatre-vingts à cent millions de Français, fortement établis sur les deux rives de la Méditerranée, au cœur de l'ancien continent, maintenant, à travers les temps, la langue et la légitime considération de la France ».

Cf. : le programme de politique africaine tracé par ANDRÉ SERVIER : *L'Islam et la Psychologie des Musulmans,* pp. 421-466. L'auteur conseille notamment : 1° *La francisation de l'Afrique du Nord* (colonisation, unions mixtes, assimilation, etc.) ; 2° *Le maintien de la prédominance française* (instruction en langue française, service militaire des indigènes en France, attribution du maximum d'autorité et de pouvoir aux fonctionnaires français pour imposer le respect des institutions et répandre les idées civilisatrices) ; 3° *Neutralité à l'égard de l'Islam.* Trois applications pratiques montrent ce que l'auteur

403. — D) *La Tripolitaine.* — L'immense étendue de la Lybie (superficie de plus d'un million de kilomètres carrés) est, pour la plus grande partie, un quasi désert. Le pays compte environ 800.000 habitants. Il se divise en deux régions bien distinctes : la Tripolitaine proprement dite (région occidentale) et la Cyrénaïque (région orientale). La première est moins complètement arabisée que la seconde. Au sud, il y a quatre oasis

entend par cette neutralité : *a*) « Une mosquée s'écroule, ne cherchons pas à la relever ; abandonnons ce soin aux fidèles et, comme leur indolence les éloigne de tout effort, ils se résigneront à sa ruine. Surtout, ne prenons pas l'initiative d'en construire de nouvelles... » *b*) « Ne cherchons pas, non plus, à encourager l'enseignement de la langue arabe et, notamment, l'enseignement religieux... Si nos Berbères oubliaient la langue arabe littérale, ils oublieraient également la foi musulmane. » En effet, pour l'auteur, l'Islam est « un mur infranchissable qui s'oppose à toute évolution, à toute amélioration, à tout progrès. Protéger l'Islam, c'est maintenir le mur ; c'est respecter l'obstacle ; c'est commettre une erreur ». *c*) « De même, dit-il, sans l'interdire, nous n'avons pas à encourager le pèlerinage à la Mecque. La ville sainte est un foyer de fanatisme. » L'auteur conclut : « D'une façon générale..., observons une neutralité bienveillante ». 4° *Evolution des Berbères vers le statut français :* « Il ne s'agit pas, bien entendu, dit l'auteur, de transformer brusquement nos sujets berbères en citoyens de la République, par la vertu d'un décret... » « Il faut, toutes les fois qu'on le peut, — et on le peut souvent — diviser le bloc indigène, le dissocier, en isoler les éléments... Il faut avoir le courage et la franchise de reconnaître que nous sommes partis d'une conception fausse. Nous avons oublié que notre civilisation est, en dépit des apparences, essentiellement chrétienne et, qu'en face de gens animés d'un vif esprit religieux et qui ne comprennent rien à notre scepticisme philosophique, elle ne peut agir et se développer efficacement qu'avec le concours de l'idéal chrétien... Enfin, il ne faut pas oublier que les Berbères africains sont d'anciens chrétiens, qu'ils sont restés chrétiens pendant une douzaine de siècles

(*Aoudjila, Djalo, Jaghoub* et *Cufra*) (81), qui furent constituées en *émirat* autonome par *Al-Senoussi*. La plupart des habitants sont des nomades difficiles à soumettre.

404. — En ce qui concerne l'état politique, on sait que, par le traité de Lausanne, en 1913, les Turcs ont été obligés de se retirer de ce pays. Les Italiens cherchent à le conquérir ; mais, en 1915, une révolte éclata, et l'armée italienne fut bloquée dans *Tripoli, Homs* et *Zuara*. Un décret royal (juin 1919) a déclaré les Tripo-

et qu'ils ont gardé de ce passé une hérédité et un atavisme qu'on ne saurait nier... Contrairement à ce qu'on croit généralement, les Berbères ne sont nullement inaptes à être convertis. »

Il est certain que des vues moins rétrogrades dirigent la politique coloniale française, et que cette voix d'un chrétien fervent se perd dans la voix plus douce et plus humanitaire d'un Albert Sarraut qui, en parlant de la France, dit : « C'est sa gloire de créer, partout où elle a passé, la force et la liberté des races », et qui formule la conception de la politique coloniale dans les termes suivants : « Notre conception actuelle de la politique coloniale se formule dans ce postulat, qui est le fondement de la doctrine française : la colonisation n'est point simplement, ou n'est plus, une opération unilatérale, à but mercantile ou politique... Elle est essentiellement une création d'humanité... Qu'on le veuille ou non, les questions ou plutôt les affaires coloniales cessent de rester étroitement nationales ; elles deviennent internationales, placées sous le regard international. Elles le deviennent par le côté d'humanité. »

(81) Ahmed Hasaneïn Bey, l'explorateur égyptien, a récemment entrepris un voyage d'exploration dans le désert de Lybie, où il a découvert deux oasis jusque-là inconnues. Cette découverte a produit une sensation dans le milieu scientifique. L'explorateur vient de publier un ouvrage (en arabe et en anglais), sur son voyage, sous le nom de *Dans le Désert de Lybie*. Il donne, dans cet ouvrage, des indications intéressantes sur les Senousiyahs.

litains citoyens italiens ; un autre décret (novembre 1919) a appliqué le même régime à la Cyrénaïque. Une tentative a été faite pour établir une esquisse de régime parlementaire, mais qui n'a pu fonctionner, à cause de la révolte. Il s'est formé dans le milieu indigène un parti politique qui réclame l'indépendance. Les Italiens ont déclenché une grande offensive en mai 1922 contre les révoltés, avec plus de succès qu'auparavant.

La question senoussiste est particulièrement grave en Lybie. Il s'agit d'une *confrérie* religieuse qui s'était installée en Cyrénaïque, près de Derna, en 1834. Elle manifeste son activité principalement dans ces régions. *Sidi Ahmed Chérif Al-Senoussi* a fait un long séjour en Turquie, où il est entré en relations avec les autorités du pays. La *Zawyah-mère* des Senousiyah se trouve à *Jaghboub*, sur les confins de l'Egypte et de la Lybie. L'Italie a fait tout récemment de grands efforts pour se faire céder *Jaghboub* par l'Egypte (82), afin de contrôler le foyer de cette confrérie religieuse (83).

SECTION II

Pays non Arabes

405. — Nous divisons ces pays, selon les affinités de race, en pays touraniens, pays iraniens, pays hindous et pays noirs.

(82) Sur l'accord italo-égyptien relatif à ce sujet, voir *La Tribune d'Orient* (de Genève), du 8 mars 1926.

(83) Sur le mouvement d'émigration des éléments arabes (particulièrement des Syriens et des Africains du Nord) en Amérique et en Europe, voir R. M. M., LVII, pp. 145-146.

§ 1. — *Pays Touraniens* (1)

I. — *Aperçu historique*

406. — « Les destinées des peuples qui furent les animateurs de l'histoire, en Asie, écrit M. Eugène Pit-

(1) *Bibliographie* (vue l'abondance de la bibliographie, nous nous contentons de citer ici les ouvrages les plus récents) : SKRINE AND ROSS : *The Heart of Asia,* 1899 ; BÉRARD : *La Révolution turque,* Paris, 1909 ; *La Turquie et l'Héllénisme contemporain,* Paris, 1911 ; *La mort de Stamboul,* Paris, 1913 ; *Le Sultan, l'Islam et les Puissances,* Paris, 1916 ; MARRIOTT : *The Eastern Question,* 3e édit., Oxford, 1924 ; SYKES : *The Caliph's last heritage,* London, 1915 ; *Through Deserts and Oasis of Central Asia,* 1920 ; ALLEN : *The Turks in Europe,* London, 1919; BANSE : *Der alte und der neue Orient,* Leipzig, 1919 ; BRÉMOND : *La Cilicie en* 1919-1920, Paris, 1921 ; GASTON GAILLARD : *Les Turcs et l'Europe,* Paris, 1920 ; PAUL GENÈVE : *Un Français à Constantinople,* Paris, 1913 ; BASRIBEG DE DUKAGJIN : *Le Monde oriental et le Problème de la Paix,* Paris, 1919 ; BERTHE GEORGE-GAULIS : *Le Nationalisme turc,* Paris, 1921 ; LÉON ROUILLON : *Pour la Turquie,* Paris, 1921 ; BERTHE GEORGE-GAULIS : *Angora, Constantinople, Londres, Paris* ; PIERRE LYAUTEY : *Le drame oriental et le rôle de la France,* Paris, 1923 ; GÉNÉRAL MOUKKTAR PACHA : *La Turquie, L'Allemagne et L'Europe,* Paris, 1924 ; BERTHE GEORGE-GAULIS : *La Nouvelle Turquie,* Paris, 1924 ; DJEMAL PACHA : *Memories of a Turkish statesman,* 1912-1919, New-York, 1922 ; DIRAULT : *La Question d'Orient depuis ses origines jusqu'à la paix de Sèvres,* Paris, 1921 ; LIMAN VON SANDERS : *Fünf Jahre Türkei,* Berlin, 1919 ; NICOL : *Les Alliés et la Crise orientale,* Paris, 1922 ; PERNOT : *La Question turque,* Paris, 1923 ; PRICE : *The rebirth of Turkey,* New-York, 1923 ; SCHEVILL : *History of the Balkan Peninsula from the earliest times to the present day,* New-York, 1922 ; SCHLICKLIN : *Angora: L'Aube de la Turquie nouvelle,* 1919-1923, Paris, 1923 ; TOWNSHEND : *My Campaign,* New-York, 1920 ; HAROLD ARMSTRONG : *Turkey in travail,* London, 1925.

tard, ont été extrêmement différentes. Des empires formidables, dont la domination paraissait éternelle, se sont effondrés ; de jeunes nations, que rien ne semblait prédestiner à de telles aventures, sont entrées, avec une violence inouïe, dans l'orbite de l'histoire. Qu'est devenue aujourd'hui, après avoir connu des succès fantastiques, la puissance des Mongols ? A quelles causes attribuer ces avantages, puis ces revers ? Serait-ce un exemple que chaque nation porte en son sein à la fois les causes de ses grandeurs et celles de sa décadence? »

Les peuples touraniens, (auxquels appartiennent les Mongols, les Tartares et les Turcs) nous sont représentés, au début de leur histoire, comme des peuples nomades, s'étendant des frontières du Danube à celles de la Chine. Les Huns (Tartares et Turcs) envahirent la Chine et firent un exode vers le nord de la Caspienne. Pendant quatre siècles, l'empire chinois repoussa ces nomades. Ceux-ci se concentrèrent aux frontières orientales de l'Europe. Entre la Caspienne et l'Oural, s'établirent des peuples Huns, à l'ouest desquels se trouvaient les Alains, peuple également mongol. Au nord-ouest, les Finois (peuple mongol aussi) s'établirent depuis longtemps sur la Baltique.

Les Turcs du Turkestan occidental entrèrent en conflit avec les Persans du sud. Aux IIIe et IVe siècles de l'ère chrétienne, un grand élan porta Alains et Huns jusqu'au cœur de l'Europe, en même temps qu'un mouvement de ces nomades se manifesta vers l'Est de la Perse, et, à travers l'Afghanistan, vers l'Inde. Une fraction demeura dans l'Asie Centrale et se multiplia dans

les plaines du Turkestan; on les appela les Ephtalites ou Huns blancs (2).

Vers le milieu du v[e] siècle, Attila fonda un empire considérable, formé de Huns et de Germains et s'étendant du Rhin jusqu'à l'Asie Centrale. Il envahit la Gaule ; mais les Francs et les Visigoths s'unirent contre lui et l'obligèrent à battre en retraite. Il envahit l'Italie ensuite, mais mourut en 453. A partir de ce moment, les Huns se dispersent et se fondent dans les populations environnantes. Un siècle plus tard, un autre peuple hun, les Avars, venu de l'Orient, se répandit sur la Hongrie. Les Magyars (hongrois modernes), peuple turco-finois, de langues ouralo-altaïques, étaient sur le Volga dès 550 (vers le début du x[e] siècle, ils se fixèrent en Hongrie). Les Bulgares, peuple turc à l'origine, mais devenu slave par des croisements, s'installèrent dans le pays qui a pris leur nom. D'autres peuples touraniens pénétrèrent vers l'ouest, à travers la Russie du Sud : les Khazars et les Petschenego. A l'est, les Turcs Seldjoukides s'infiltrèrent vers l'empire Abbaside et balayèrent les Boyahides. Ils s'emparèrent de l'Arménie (enlevée aux Grecs) et envahirent l'Asie Mineure sous Alp Arslan. A l'est, un autre empire turc se fonda à Khiva, l'empire Kharismien, qui embrassait le Turkestan, la Perse et le Nord de l'Inde. Vers la fin du XII[e] siècle, les Mongols, nomades circulant entre le lac Balkack et le lac Baïchal, eurent Jengis Khan comme chef. Celui-ci fonda un empire s'étendant du Pacifique au

(2) Wells : *Esquisse de l'Histoire Universelle* (trad. française de M. Edouard Guyot), p. 284.

Dnieper (la Chine comprise). Après sa mort, en 1227, les Mongols marchèrent à travers l'Asie sur la Russie, qui devint tributaire ; la Pologne et la Hongrie furent envahies. Mangou Khan devint Grand Khan en 1251. Le Thibet fut envahi ; la Perse et la Syrie furent soumises par Hulagou, le frère de Mangou, qui captura ensuite Bagdad. A la mort de Mangou, en 1259, Kublai fut élu Grand Khan. Il transféra sa capitale de Karakorum à Pékin. Hulagou resta le chef de la Perse, la Syrie et l'Asie Mineure. A la mort de Kublai, trois empires mongols distincts se formèrent. La poussée mongole fut arrêtée en Palestine, par le Sultan de l'Egypte, en 1260 ; c'est ainsi que l'Egypte sauva l'Afrique du Nord et l'Europe occidentale.

La dynastie mongole de Kublai Khan fonda en Chine la dynastie Yuan (1260-1368).

407. — Les Turcs Ottomans trouvent leur origine dans une tribu turque qui s'enfuit vers l'Asie Mineure, au moment de l'invasion du Turkestan occidental par Jengis Khan. Cette tribu donna naissance à l'une des plus importantes principautés, nées du morcellement de l'Empire Seldjoukide. Elle prit pied en Europe, aux Dardanelles, et s'empara de la Macédoine, l'Epire, l'Illyrie, la Yougo-Slavie et la Bulgarie. Elle fonda un empire s'étendant des montagnes du Taurus, à l'est, jusqu'à la Hongrie et la Roumanie, à l'ouest, avec Andrinople comme capitale. En 1453, *Mohammed II* entra à Constantinople, qui devint la capitale de l'Empire Ottoman. *Selim I* annexa l'Arménie, la Syrie et l'Egypte. *Soleïman* conquit Bagdad à l'est et la plus grande partie de la Hongrie et Alger à l'ouest.

408. — Quant aux Mongols du Turkestan, ils retournèrent à la vie nomade. Au XVe siècle, Tamerlan s'établit à Samarkande et étendit son autorité sur le Kipchack, la Sibérie, et, au sud, jusqu'à l'Inde et de l'Inde jusqu'à la Syrie. Les Turcs Ottomans et l'Egypte furent tributaires de lui. Il fonda une dynastie en Perse, qui fut renversée par une autre tribu turque, cinquante ans plus tard. Tamerlan mourut en 1405, et son peuple continua la vie nomade en Turkestan. Les Kalmuks fondèrent, aux XVIIe et XVIIIe siècles, un empire considérable en Asie Centrale ; mais les Chinois leur reprirent le Turkestan oriental, en 1757, et s'attachèrent le Thibet.

409. — Les Mongols de la Russie continuèrent le pâturage à travers les grandes plaines de la Russie du Sud et de l'Asie Occidentale. Au XVe siècle, sous Ivan le Grand (1462-1505), Moscou s'affranchit des Mongols.

410. — En 1505, Baber, chef Turcoman, se rendit maître de Kaboul et conquit le Punjab. Il avança jusqu'au Bengale et prit le titre d'Empereur d'Indoustan. Son petit-fils, Akbar, soumit l'Inde jusqu'à Bérar, et son arrière-petit-fils, Aurungzeb (1658-1707), devint maître de toute la péninsule. La dynastie continua jusqu'à l'avènement des Anglais.

411. — De tous les peuples touraniens, les Turcs ottomans sont ceux qui ont fondé l'empire le plus durable. Avec *Soleïman,* ils atteignirent le point culminant de leur expansion. Puis suivit une période de décadence, pendant laquelle les puissances européennes leur enlevèrent une par une leurs provinces balkaniques, qui

devinrent des pays indépendants, et leurs provinces africaines et asiatiques, qui tombèrent sous la domination européenne. La chute de l'empire turc a été consacrée par la Grande Guerre. Mais de la décomposition de l'Empire Ottoman est sortie la République Turque, groupement plus limité, plus homogène, et qui, dès sa naissance, s'affirme comme doué d'une puissante vitalité nationale.

II. — *Etat social et politique* (3)

412. — A) *La République Turque.* — Par le traité de Lausanne, en juillet 1923, la Turquie s'est assurée toute l'Asie Mineure (y compris l'Arménie et le Kurdistan turc), et une petite bande en Europe (Constantinople, Chataldja et Andrinople). L'Asie Mineure est un pays agricole. Ses richesses minérales sont représentées principalement par le pétrole en Asie Mineure orientale (et à Mossoul), le cuivre dans le Diabekr, le charbon dans la région de Songuldak (près de la Mer Noire). Elle compte environ 10 millions d'habitants, sur une superficie de 150.000 milles carrés. L'Islam orthodoxe y est la religion prédominante. Les Turcs Ottomans ont embrassé l'Islam bien avant la fondation de leur empire. Il y existe des minorités non musulmanes, dont les plus importantes sont les Arméniens, les Grecs et les Juifs. Les Arméniens ont été la cause d'interventions fréquen-

(3) Nous ne nous occupons ici que des pays touraniens musulmans. L'islamisme se propagea parmi ces peuples dès le VII[e] siècle.

tes des puissances européennes dans les affaires de l'Empire Ottoman, vers la fin du XIX[e] siècle ; cependant, on n'a pas trouvé une puissance qui consente à accepter le mandat sur l'Arménie après la Grande Guerre, bien que ce pays soit, peut-être, le seul qui aurait accueilli favorablement un Etat mandataire. Actuellement, l'Arménie est divisée en deux parties : l'Arménie turque (en Cilicie, 300.000 h., dont la moitié à Constantinople), et la petite république arménienne, indépendante (sous l'influence russe). Les Grecs, antérieurement établis dans les territoires turcs, ont été, dans le traité de Lausanne, l'objet d'une disposition spéciale, qui a prévu qu'un échange obligatoire des habitants (les Grecs en Turquie, contre les Musulmans en Grèce) devrait s'opérer. Cet échange a eu lieu et environ un million et demi de Grecs ont quitté l'Asie Mineure. Les Juifs résident surtout dans les villes et s'occupent du commerce (4). Il y a aussi une centaine de milliers d'Arabes Syriens établis en Cilicie. Une autre minorité musulmane fort importante est le peuple kurde, qui compte environ 2 millions et demi de nomades, habitant la région septentrionale, entre le Tigre et l'Euphrate (5). Les vrais

(4) Sur les minorités chrétiennes en Turquie, voir ELIOT-GRINNELL-MEARS : *Modern Turkey*, New-York, 1924, pp. 60-97.

(5) Sur les Kurdes et les Arméniens, voir EUGÈNE PITTARD : *Les Races et l'Histoire*, pp. 447, 452. « Il nous faut dire, écrit l'auteur, quelques mots des Kurdes et des Arméniens. Ces peuples frères, que des influences malavisées — des influences tsaristes surtout — ont rendu ennemis irréductibles, mais que de meilleurs bergers pourraient sans doute rapprocher... Les Kurdes « appartiennent politiquement à deux Etats : la Turquie et la Perse. Mais c'est le premier de ces deux pays qui

Turcs, dans la nouvelle République, varient entre 6 et 7 millions.

Le Turc Ottoman est d'un sang très mélangé. D'une origine tartare-mongole, il s'est croisé avec des Circassiens, des Albanais, des Arabes, des Grecs, des Géorgiens, etc..., etc... La femme turque, émancipée dans la ville, constitue un élément conservateur dans la campagne. Au point de vue économique, la Turquie a un grand avenir ; mais il lui faut des capitaux énormes pour l'exploitation de sa richesse naturelle.

413. — L'état politique de la Turquie reste, comme toujours, un facteur important dans la vie internationale. Nous parlerons plus loin du mouvement nationaliste et du mouvement pantouranien. Nous nous bornons ici à constater que les Turcs, après des efforts gigantesques pour obtenir leur indépendance, sérieusement com[illegible] par le traité de Sèvres, à la suite de la Grande [illegible]re, se so[illegible]t constitués en une république, par la Décl[illegible]ation du 29 oct[illegible]bre 1923.

renferm le plus gros morceau du Kurdistan, [illegible] dont les limites — qui [illegible]nt d'ordre ethnographique — sont assez [illegible]précises. A l'e[illegible]t au nord de la partie moyenne et supérieure du Ti[illegible]re, tou[illegible] le pays montagneux est peuplé par les Kurdes. Et cette distribution géographique, dans un milieu d'accès malaisé, explique la raison pour laquelle ce peuple est resté inviolé. Le Kurdistan répond à la portion la plus âpre de l'ancienne Médie, à une grande partie de l'Assyrie, et il empiète aussi sur le sol de l'Arménie ». Mais les Kurdes ont débordé, de toutes parts, le domaine géographique qui porte leur nom. De leurs massifs montagneux, ils se sont écoulés de tous côtés, comme le font encore aujourd'hui, sur les espaces restreints laissés aux transhumances, certains de leurs groupes pasteurs. » *Les Races et l'Histoire*, pp. 447-448.

Dans leur politique extérieure, les Turcs ont à se préoccuper particulièrement des rapports avec la Russie (6), l'Angleterre (7) et la France (8), puissances voisines par leur territoire propre ou par leurs possessions d'outre-mer. A l'intérieur, ils suivent une politique anti-religieuse (9) et une politique d'assimilation occidentale, dont nous relèverons plus loin les caractéristiques. Ils ont réalisé en deux étapes la suppression du Califat Ottoman : la séparation du Sultanat et du Califat a préparé la destruction complète de ce dernier (10).

(6) Cf. le traité de neutralité réciproque conclu à Paris, le 17 décembre 1925, entre la Turquie et la Russie, lors de l'affaire de Mossoul. (*La Tribune d'Orient,* du 29 décembre 1925.)

(7) La question principale qui préoccupe actuellement les Turcs dans leurs relations avec l'Angleterre est celle de Mossoul. Après la décision du Conseil de la Société des Nations, qui a attribué Mossoul à la Mésopotamie, à la condition que le mandat britannique sur ce pays fut prolongé pendant 25 ans, la Turquie est entrée en négociations directes avec l'Angleterre et un accord a été récemment conclu.

(8) La délimitation des frontières entre la Syrie (sous mandat français) et la Turquie est réglée par la convention d'Angora, signée le 18 février 1926. (*La Tribune d'Orient,* du 8 mars 1926.)

(9) Les Kurdes, tout particulièrement, gênent les Kémalistes dans le développement de leur politique anti-religieuse ; ils se sont récemment révoltés ; mais les Turcs, soupçonnant la main anglaise dans cette révolte, à cause de l'affaire de Mossoul, l'ont sévèrement écrasée. Le sentiment religieux chez les Kurdes est très accusé.

(10) La *Grande Assemblée Nationale d'Angora* a uni en sa personne la souveraineté nationale avec les attributs traditionnels du Califat, mais a laissé entendre qu'elle n'en userait pas hors de ses frontières. Ainsi, la Turquie n'est plus le pays du Califat, après l'avoir été pendant cinq siècles. L'avenir seul peut nous dire si elle a gagné ou perdu en prenant cette grave

414. — B) *Autres pays touraniens musulmans.* — *a) La Russie musulmane :* Elle compte environ 16 millions d'habitants, qui se trouvent surtout dans le sud du Caucase, en Crimée, autour de la Caspienne, dans le bassin de la Volga et au Turkestan (11). Ces Tartares exercent une grande activité politique et sociale en Russie ; la plupart sont de petits artisans et de petits commerçants, mais on rencontre aussi parmi eux des nomades qui se livrent à l'élevage. C'est chez les Tartares de la Russie que l'idée d'un mouvement pantouranien est né, comme nous le verrons plus loin.

mesure. En tout cas, il y a des auteurs qui pensent que le Califat a augmenté la force extérieure de la Turquie, pendant les cinq siècles passés; cf. *Oriente Moderno* (1922), pp. 464-467 (article de Guidi, analysant un article de Georges Samné, dans la *Correspondance d'Orient,* article qui met en lumière l'influence politique du Califat et le prestige qu'il a donné pendant cinq siècles à la Turquie ; cet article signale, comme principal livre italien sur la théorie générale du Califat, C. A. Nallino : *Appunti sulla natura del « Califatto » in genere e sul « Califatto ottomano »*, Rome, 1917, 2e éd., 1919 (traduit en français et en anglais). Cf. aussi *Oriente Moderno,* I (1922), pp. 646-648, qui reproduit un document montrant l'influence politique extérieure que le Califat a donné à la Turquie. C'est une lettre envoyée à M. Poincaré par la Délégation de la République du Caucase Septentrional, à l'occasion du Congrès pour l'Orient, lettre prenant position pour la Turquie dans les discussions internationales à la Conférence de Genève, en 1922. On y lit notamment : « Le Calife reste le commandeur de tous les croyants, chef spirituel et porte-drapeau de l'Islam. C'est pourquoi l'atteinte portée à la souveraineté et à l'indépendance de la Turquie est considérée, dans tout le monde islamique, comme un lèse-Califat et un outrage au monde musulman. »

(11) On rencontre également des musulmans en Lithuanie, où subsistent encore des Tartares disséminés, qui ont conservé la religion musulmane. Bérard : *Religion musulmane : Le Problème russe* (*Revue de Paris,* Paris, 15 mars 1905, p. 429).

La Crimée a été reconnue république indépendante par les Soviets, au début de l'année 1922, mais elle est tombée sous leur influence. Les Criméens sont portés à s'orienter vers la Turquie ; beaucoup d'entre eux ont transporté leur résidence dans ce pays.

En Transcaucasie, les Soviets ont constitué trois républiques, placées sous leur influence : la Géorgie, l'Azerbaïdjan et l'Arménie (12).

415. — *b) L'Asie centrale musulmane :* Après la révolution communiste en Russie, le Turkestan s'est approprié le régime soviétique. Deux républiques, Khiva et Boukhara, ont été instituées dans ce pays par les révolutionnaires communistes, avec l'aide des Bolcheviks de la Russie. Le territoire autonome des Kirghizes (au nord) se trouve lié à la Fédération de Russie. Les Républiques d'Uzbéhistan et de Turkménistan sont membres de l'Union Soviétique, avec des droits égaux à ceux de la Fédération de Russie (13).

Le Turkestan est une région de steppes faiblement habitées. Il compte environ 5 millions d'habitants.

416. — *c) L'Extrême-Orient musulman :* En Chine, il y a environ 30 millions de musulmans. L'expansion islamique y fut favorisée par le mariage de Turcs Oïgours avec des femmes chinoises ; le métissage a donné naissance aux Doumganes, dont le type ethnique

(12) Pour le traité de Kars, conclu en octobre 1921, entre la Turquie et les trois Républiques, voir ELIOT-GRINNELL-MEARS : *Modern Turkey,* pp. 648-651.

(13) Sur l'Asie Centrale et la politique des Soviets, voir R. M. M., LIX, pp. 147-211.

se rapproche du Chinois (14). En Indo-Chine, il y a un certain nombre de Chomas, d'origine malaise, qui sont musulmans (15). Au Japon, on a compté, en 1907, trois millions de musulmans; le Japon se rapproche actuellement de la Turquie (création d'une ambassade japonaise en Turquie) et de l'Egypte (projet de création d'une légation japonaise) ; il pourrait jouer un rôle important dans le Proche-Orient. Aux Philippines, Moluques et Soulouque, il y a également des musulmans qui se rejoignent avec ceux de l'Insulinde (16).

417. — *d) Les Musulmans dans les Balkans et dans l'Europe Orientale :* Nous nous contentons de signaler l'existence de musulmans en Bulgarie, en Grèce, en

(14) P.-J. André : *L'Islam et les Races,* t. 2, p. 232. Il est à remarquer que le Calife Abbaside Al-Mançour envoya, en 755, au secours de l'Empereur de la Chine, contre un rebelle, une petite armée musulmane, qui se fixa dans le pays et forma le premier noyau des musulmans. La pénétration de la Chine par des commerçants arabes, turcs et persans vint ensuite, et s'accentua après l'expansion des Turcs-Mongols.

(15) Russier et Brenier : *L'Indo-Chine française,* Paris, 1911, pp. 157-158.

(16) P.-J. André : *L'Islam et les Races,* t. 2, p. 232. Nous croyons pouvoir citer cet ouvrage, malgré la réserve qu'un critique a formulée contre lui ; car la critique de M. Cl. Huart n'en vise que la partie historique. « On ne peut donc, écrit M. Cl. Huart, en parlant de cette partie, se servir de l'ouvrage de M. André qu'avec une extrême prudence. En revanche, comme je l'ai dit plus haut, la partie contemporaine renferme des renseignements exacts, parce que c'est la description d'événements que l'auteur a vécus ou sur lesquels il a eu des renseignements de première main. Cette partie conserve toute sa valeur. » *Revue de l'Histoire des Religions,* t. LXXXIX, n° 3, 1924, p. 103.

Macédoine, en Albanie, en Crète, à Chypre, en Bosnie-Herzégovine, en Lithuanie et en Pologne.

§ 2. — *Pays Iraniens* (17)

I. — *Aperçu historique*

418. — Des peuples aryens, dont le sang était peut-être teinté d'un élément mongol, descendirent des régions de la Caspienne orientale vers la Perse. Une partie gagna l'Inde ; le reste se maintint dans les hauts

(17) *Bibliographie* : BELLEW : *Afghanistan et Afghans*, London, 1879 ; W. MORGAN SHUSTER : *The Strangling of Persia*, London, 3e éd., 1913 ; BROWN : *A history of Persian literature in modern times*, 1924 ; GÉNÉRAL MARTCHENKO : *Un voyage en Perse pendant la Révolution russe*, Paris, 1920 ; COMTE DE GOBINEAU : *Les religions et les philosophies de l'Asie Centrale, Paris*, 6e éd., 1923 ; ARBUTHNOT : *Persian portraits, a Sketch of Persian history, literature and politic*, 1887 ; SPRINGETT : *Zoroaster, the Great Teacher*, 1923 ; SVEN HEDIN : *Overland India*, 1910 ; SYKES : *A travers la Perse orientale*, 1907 ; THIEURY : *Documents pour servir à l'histoire des relations entre la France et la Perse, suivis des traités de commerce conclus entre ces deux pays*, 1866 : MORGAN : *Histoire et travaux de la délégation en Perse du ministère de l'Instruction publique*, 1905 ; RABINO : *Les provinces caspiennes de la Perse*, 1915-1916 (R. M. M.) ; ROUIRE : *La rivalité anglo-russe au* XIXe *siècle en Asie, Golfe Persique, frontières de l'Inde*, 1908 ; SYKES : *Historical notes on S. E. Persia*, 1902 ; T. H. HOLDICH : *The influence of Bolshivism in Afghanistan* (*New Europa*, 4 décembre 1919) ; DICKSON : *East Persia*, 1924 ; ESSLEMONT : *Bahá'u'llah and the New Era*, 1924 ; FRASER : *Persia and Turkey in revolt*, 1910 ; MORGAN : *Mission scientifique en Perse* (collection complète, 9 tomes en 5 volumes), 1894-1905 ; BROWNE : *Brief narrative of events in Persia*, 1909 ; CURZON : *Persia and the Persian question*, 1892 ; DUNN : *British interests in the Persian Gulf*, 1907.

plateaux de la Perse et s'étendit dans l'Assyrie (650 avant J.-C.), puis à Babylone (536 avant J.-C.), sous Cyrus (le Roi de la Perse). Celui-ci eut comme successeur Cambyse, qui s'empara de la plus grande partie de l'Egypte (525 avant J.-C.). Son successeur, Darius Ier, élargit encore son empire en englobant sous sa domination l'Asie Mineure, la Syrie, les empires assyrien et babylonien, le Caucase, la Caspienne, la Médie ; il attaqua la Grèce, mais fut repoussé. Son successeur, Xerxès, mena contre les Grecs une série d'opérations offensives sans succès. Après sa mort, la Perse ne fit plus d'autres tentatives pour conquérir l'Europe ; elle entra dans une période de décadence. Alexandre le Grand soumit l'empire persan pendant six ans. Après sa mort, une grande partie de ce vieil empire (depuis l'Indus jusqu'à la Lydie) tomba dans le lot d'un de ses généraux, Séleucus, qui fonda la dynastie séleucide. Celle-ci subsista pendant longtemps ; elle fut détrônée par les Parthes, qui créèrent un nouvel empire persan, gouverné d'abord par les Arsacides, puis par les Sassanides, dont le fondateur fut Ardachir Ier, qui adopta la religion de Zoroastre comme religion d'Etat. Sous les Sassanides, la guerre entre la Perse et l'empire byzantin ravagea l'Asie Mineure pendant trois siècles. Chosroès I (531-579 de l'ère chrétienne), un sassanide contemporain de Justinien, étendit sa domination jusqu'au Yémen, qui était alors gouverné par les Abyssins, pénétra jusqu'à l'intérieur du Turkestan occidental et entreprit une série de guerres contre Justinien. Chosroès II (590-628) remporta des succès sur l'empire byzantin et s'empara de la Syrie et de l'Egypte. L'empereur Héraclius

lui infligea une série de défaites, mais aucune ne fut décisive. La paix fut établie après la déposition de Chosroès, en 628. Une dizaine d'années plus tard, les Arabes conquirent la Perse, après avoir remporté la victoire de *Qadissiyah*, en 637. La majorité des Persans se convertirent à l'Islam ; plus tard, ils en adoptèrent la forme chiite (18). Ce fut une armée persane qui renversa les Ommayades ; aussi, l'influence de ce pays fut prédominante au début de la dynastie Abbaside. Après la chute de cette dynastie, la Perse fut gouvernée par des Khans Mongols, qui ont été renversés, au début du xvie siècle, par *Ismaïl Al-Safawi*, qui établit le chiisme comme religion d'Etat. Une série de dynasties suivirent ; la dernière, celle des Kajars, vient d'être renversée, l'année dernière, par *Rida Khan*, qui fonde une nouvelle dynastie, les *Pehlevi*.

419. — L'établissement du royaume de l'Afghanistan est attribué à *Mir Wa'ez*. Il fonda, en 719, une dynastie indigène qui envahit la Perse, et puis fut absorbée par les conquêtes de *Nadir Shah*. Après l'assassinat de celui-ci, *Ahmed Shah* affirma l'indépendance de l'Afghanistan en 1747. Sa dynastie fut renversée par *Dost Mohammed* (1735). Une première expédition anglaise fut dirigée sans succès, en 1838, contre l'Afghanistan, pour détrôner *Dost Mohammed*, qui était russophile. En 1879, un traité imposa à l'Afghanistan d'agir en liaison avec

(18) Les Alaouites (Chiites) se seraient alliés par un mariage à la famille de *Yezdeguerd*, le dernier empereur persan. C'est surtout le particularisme de race qui a poussé la Perse à se séparer du monde orthodoxe.

la Grande-Bretagne dans ses relations extérieures ; le pays tomba alors sous l'influence anglaise. Mais, après la guerre, il a affirmé son indépendance complète sous son émir actuel, *Aman Allah Khan*.

420. — Au XVIe siècle, le Bélouchistan fut annexé par Akbar à l'empire mongol des Indes. En 1738, Nadir Shah le conquit à son tour et le fit rentrer dans sa vassalité. Après sa mort, *Abdallah Khan* se rendit indépendant. En 1839, une expédition anglaise occupa Kelat. Par un accord de 1854, le Bélouchistan accepta le contrôle britannique sur ses relations étrangères.

II. — *Etat social et politique*

421. — A) *La Perse*. — Elle compte environ dix millions d'habitants, sur une superficie de 1.645.000 kilomètres carrés. Située entre la Caspienne et le Turkestan au nord, le golfe Persique au sud, l'Afghanistan et le Bélouchistan à l'est, la Mésopotamie à l'ouest, la Perse constitue le versant occidental du plateau iranien. Des vallées fertiles et des oasis fournissent des productions très variées. « La Perse, le Bélouchistan et l'Afghanistan, ainsi que la partie orientale de l'Asie-Mineure, sont le domaine de la « race » iranienne, dans laquelle on reconnaît un assez grand nombre de peuples : dans la Perse, les Tadjiks et les Hadjemis, les Parsi. On leur rattache les Aserbeidjani du Caucase méridional, les Sartes du Turkestan russe, les Tates de la côte sud-occidentale de la Caspienne. A l'est des Persans, les Afghans et les Béloutchis ; dans l'Asie Mineure, en

masses plus ou moins imposantes, ou par îlots, les Kurdes et les Arméniens. » (19) La religion est l'Islam Chiite (20). La Perse est aussi le pays du bâbisme et du béhaïsme (21). Au point de vue économique, le pays est encore dans un état arriéré, faute de moyens scientifiques d'exploitation et à raison de la rareté des moyens de communication ; mais les possibilités d'avenir sont grandes. Le pétrole se trouve, en Perse, plus abondamment encore qu'en Mésopotamie.

(19) Eugène Pittard : *Les Races et l'Histoire,* p. 443. « Il est bien difficile, ajoute l'auteur (p. 444), d'imaginer, après un premier coup d'œil, que ces Iraniens aux noms divers puissent composer une seule famille ethnologique... Ainsi, sous un même toit linguistique, se sont abrités jadis des peuples d'origines très diverses. La variété ethnique que l'on constate dans ce coin de terre, et qui paraît bien n'être pas une apparence, pourrait s'expliquer par l'histoire même de cette région qu'on nous montre sans cesse parcourue par des invasions. »

(20) Cf. Comte de Gobineau : *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale,* t. 1, pp. 33 et s., 47-70.

(21) Les travaux les plus remarquables sur le bâbisme et le béhaïsme, sont ceux du Comte de Gobineau et du Professeur E. G. Browne. On trouve une bibliographie dans Baron Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam,* t. 5, p. 79.) Le Professeur Montet, dans une conférence au Collège de France, en 1910, a donné un excellent résumé des deux mouvements.

Le fondateur du Bâbisme, *Mirza Ali Mohammed,* se rattacha au douzième Imâm Chiite (l'Imâm caché), dont il se présenta comme la « *manifestation* », après une période de mille ans qui séparent les deux hommes (de 260 de l'hégire à 1260). Il prit le titre de « *Bâb* » (la porte), qui équivaut à celui de Révélateur. « La carrière du Bâb, dit le Professeur Montet, offre des points de comparaison intéressants avec celle du fondateur du christianisme : carrière débutant à un âge peu avancé, durant un très petit nombre d'années, se terminant par le martyre. Elle s'étend exactement entre les années de 1844 et 1850. Lors-

422. — Au point de vue politique, le fait que le pays est serré entre deux grands empires rivaux, la Russie et l'Empire britannique, est un facteur capital dans la fixation de son statut. Un accord entre ces deux empires

que Mirza Ali Mohammed se révéla comme « manifestation » du dernier Imâm, il n'avait que 24 ans ; il en avait à peine 30 à sa mort, en sorte que son ministère de réformateur a duré environ six années. Ce ministère, il l'exerça presque continuellement dans la captivité. L'emprisonnement et la déportation furent d'ailleurs le lot de tous les initiateurs bâbis et béhaïs. » *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*, Paris, 1919, pp. 108-109 ; voir aussi *L'Islam* (par le même auteur), Paris, 1923, p. 141.

Le jeune prophète commença par être un cheïkhite (secte persane) ; puis il fonda le bâbisme. Il affirma l'unité de Dieu ; mais il proclama que la créature n'est pas séparée de Dieu (En vérité, ô ma créature, tu es Moi) ; il professa la doctrine mu'tazilite sur les attributs de Dieu. Tous les prophètes, pour le Bâb, sont un, « c'est-à-dire qu'ils forment une intelligence universelle, qui a parlé aux hommes différemment suivant les temps et les circonstances, selon leur capacité d'entendement. C'est ainsi que Mahomet a prêché aux Arabes de son temps un paradis et un enfer matériels, qui n'existent pas réellement, mais qui étaient adaptés aux mœurs rudes et grossières des habitants de l'Arabie et à leur niveau inférieur intellectuel et moral. Ces prophètes, qui éduquent l'humanité, ont été les organes d'une révélation progressive. Tout prophète est supérieur à celui qui l'a précédé. Le Bâb a été supérieur à Mahomet qui, lui-même, l'avait été à Jésus, lequel avait dépassé ses devanciers ». (*L'Islam*, pp. 142-143). Dans la dernière phase de sa carrière, *Mirza Ali Mohammed* renonça au titre de « Bâb » et se proclama lui-même l'Imâm attendu et le *Point*. Dans le domaine social, le « *Bâb* » est très favorable au mariage et à la monogamie ; il condamne l'usage du voile et enserre le divorce dans des limites si étroites que cela équivaut presque à son abrogation.

Après la mort du *Bâb, Mirza Housaïn Ali* (connu sous le nom de *Bahâ Allah*) « eut à son tour sa « *manifestation* », en vertu de laquelle le *Bâb* ne fut plus pour lui et pour ses fidèles qu'un précurseur... Le Béhaïsme est une réforme du Bâbisme, et en tant que réforme, un mouvement religieux plus avancé... Le

(août 1907) le partagea en trois zones : une zone d'influence anglaise, comprenant *Chiraz* et les provinces du Sud; une zone d'influence russe, comprenant Téhéran et les provinces du Nord, et une zone neutre, au centre, où les influences anglaise et russe s'entrecho-

Béhaïsme n'est pas mystique... C'est une tendance religieuse, essentiellement pratique, et les questions morales sont celles auxquelles il porte le plus vif intérêt. Un autre trait frappant du Béhaïsme, c'est son caractère universel et mondial. Il ne s'adresse pas seulement aux Chiites Persans et aux Musulmans de toutes tendances, il s'adresse à tous les hommes. En même temps qu'il écrivait au Chah de Perse, *Bahâ Oullâh* envoyait d'autres épîtres à la Reine Victoria, au Czar, à Napoléon III, et même au Pape. Dans ces lettres ,il demandait aux puissants de ce monde de renoncer à l'injustice, d'abolir la guerre, de cesser les armements ruineux, d'établir l'arbitrage international et de travailler à l'union de tous les peuples... Il jugeait inutile de bâtir des temples et d'instituer un clergé. Dieu doit habiter dans le cœur de chacun ; il n'a besoin ni d'édifices somptueux pour être adoré, ni de sacerdoce prétendu indispensable entre lui et les hommes. » (*L'Islam,* pp. 146-148.)

Bahâ Allah mourut en 1892 ; il eut comme successeur son fils, *Abbâs,* qui prit le nom d'*Abd Al-Bahâ.* « Comme doctrine, il est assez vague. Il est, pour ses adhérents, le troisième messager divin et le dernier, le Bâb et le Béha, étant les deux premiers... Il a du charme, une certaine douceur dans la manière de traiter les questions, quelque chose d'aisé et de naturel, qui peut faire pénétrer les idées même dans le peuple... Il fit, dans la première décade du siècle, de longs voyages en Europe et aux Etats-Unis ; il y prêcha l'accord des esprits et le pacifisme... « Aujourd'hui, l'humanité (dit-il), a avant tout besoin d'unité internationale et de réconciliation... L'épée a régné sur le monde pendant plus de 6.000 ans. Cherchons un autre instrument pour la remplacer : la parole ne répand pas le sang, mais agit sur les cœurs et donne la vie. Tandis que l'épée d'acier n'a qu'un effet temporaire et une action limitée, l'épée de la parole, l'amour de Dieu, aura un effet infini ; brandissons-là ! » Le Béhaïsme a obtenu un certain succès en Amérique; en 1921, les plans pour l'érection d'un temple à Chicago étaient com-

quèrent avec fureur et où les intrigues adverses se déployèrent. Le mouvement nationaliste, dont nous parlerons plus loin, commença vers 1906.

Avant la Grande Guerre, des troupes russes occupèrent la Perse septentrionale et des troupes anglaises s'installèrent dans la Perse méridionale. Pendant la guerre, les Turcs envahirent l'*Iraq Al-Adjami* et occupèrent *Hamadan* et *Ispahan* ; ils furent chassés par les Russes, en mars 1916. En même temps, Sir P. Sykes débarqua à Bender-Abbas et s'installa à Yezd, Chiraz et Ispahan. Dans la même année, une expédition anglaise remonta du Bélouchistan vers Méched, à travers la Perse orientale ; une autre progressa de Bagdad à

plets. » BARON CARRA DE VAUX : *Les Penseurs de l'Islam,* t. 6, pp. 99-104.

On trouve un exposé sur les livres et les doctrines des Babys dans le COMTE DE GOBINEAU : *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale,* t. 2, pp. 43 et s. ; voir aussi, pour une traduction française d'un libre bâbiste (*Le Livre des Préceptes,* pp. 219 et s.).

« Ainsi, le Bâbisme, dit Goldziher, en progressant vers le Béhaïsme, est entré sérieusement dans la phase de propagande. Ses docteurs et ses partisans ont accepté les conséquences de cette conviction, qu'ils ne sont pas une secte de l'Islam, mais les représentants d'une doctrine universelle. Leur propagande ne s'est pas seulement adressée aux musulmans sur une grande échelle (jusqu'en Indo-Chine), mais elle franchit de plus en plus, avec un remarquable succès, le cercle de l'Islam. Le prophète de Saint-Jean-d'Acre a trouvé en Amérique, et aussi, prétend-on, en Europe, des néophytes zélés, même parmi les chrétiens. Des établissements et entreprises littéraires servent de lieux de cristallisation au Béhaïsme américain ; une revue, *Star of the West,* qui parait depuis 1910, en 19 numéros annuels, (le nombre sacré du Bâb), est son organe de publicité. Répandu sur une vaste surface aux Etats-Unis, il a son centre à Chicago. » *Le Dogme et la Loi de l'Islam,* p. 236.

Enzéli, sur la Caspienne. Sir Percy Cox fit signer à *Wossouq Al-Dawlah,* premier ministre persan, un traité qui plaça la Perse sous la tutelle britannique (contrôle britannique sur les finances et l'armée persanes). En mai 1920, la Russie attaqua le pays au nord ; mais l'armée persane résista. Les Anglais furent également obligés d'évacuer le pays, en mai 1921. Un accord fut conclu entre la Perse, la Turquie, l'Afghanistan et la Russie, et le traité de 1919 avec l'Angleterre fut dénoncé. En même temps, Rid'a Khan, le ministre de la guerre, assuma un pouvoir dictatorial. Il vient de renverser la dynastie des Kajars et de se proclamer *Chah* à sa place.

423. — B) *L'Afghanistan et le Bélouchistan.* — Ces deux pays iraniens sont situés à l'est de la Perse. Ils la séparent des Indes, qu'ils séparent également du Turkestan et de la Russie. Une telle situation explique l'importance stratégique de ces deux pays pour l'Empire britannique.

L'Afghanistan compte plus de 5 millions d'habitants, sur une superficie de 558.000 kilomètres carrés. Le Bélouchistan compte environ 500.000 habitants, sur une superficie de 27.500 kilomètres carrés. Les deux pays sont montagneux ; la population est en grande partie nomade. Contrairement à la Perse, la religion y est l'Islam orthodoxe (et non chiite).

424. — Le Belouchistan est le moins civilisé des deux pays. Les Bélouchis forment une population nomade et guerrière. Les Anglais ont un accès plus facile dans ce pays que dans l'Afghanistan (inaccessible par mer), à

cause de son long littoral, qui s'étend sur l'Océan Indien. Le Bélouchistan a été placé sous le contrôle britannique, en vertu d'un accord signé en 1854 et ratifié en 1876. Pendant la Grande Guerre, les Bélouchis ont fourni des troupes à l'armée anglo-indienne. Après la guerre, ils ont causé une certaine inquiétude au gouvernement hindou.

425. — Beaucoup plus important est l'Afghanistan. Comme la Perse et l'Asie Centrale, il rentre dans la région qui est le théâtre de la rivalité anglo-russe. L'émir *Abdurrahman* (1879-1901) et son successeur, *Habib Allah* (1901-1919), acceptèrent des subsides des Anglais. Pendant la guerre, l'Afghanistan se tint dans une neutralité favorable à l'Angleterre. Après la guerre, le sentiment national s'éveilla. En février 1919, *Habib Allah* fut assassiné. Son fils, *Aman Allah*, lui succéda, secondé par sa mère, *Saradj Al-Khawatin*, hostile aux Anglais. En mai 1919, il attaqua la frontière des Indes. Son attaque fut repoussée et il signa le traité de Rawalpindi, en vertu duquel l'Angleterre cessa de payer le subside annuel ; mais elle dut renoncer à contrôler les relations extérieures du pays. *Aman Allah* se rapprocha de la Russie. Il reçut une mission, conduite par l'orientaliste Bravine. En septembre 1921, il conclut un traité avec les Soviets [22]. En même temps, il noua

(22) L'objet du traité est de nouer des relations amicales entre les deux pays et d'échanger des représentants diplomatiques. Un article complémentaire stipule qu'un subside annuel sera fourni comme aide à l'Afghanistan et que le gouvernement russe mettra à la disposition du gouvernement afghan le personnel technique et autres spécialistes dont il pourrait avoir besoin. (R. M. M., XLVIII, pp. 9-11.)

des relations d'amitié avec la Turquie ; déjà, en mars 1921, il contracta une alliance avec Angora (23). Dans le même mois, il signa un accord politique et commercial avec la Perse. En novembre 1921 il conclut le traité

(23) Voici, à titre documentaire, une analyse sommaire, donnée par la *Revue du Monde musulman*, de ce traité qui marque une étape importante dans les relations entre les peuples orientaux : « Le préambule du traité rappelle les liens qui unissent les deux gouvernements musulmans et frères, les tâches historiques qui leur incombent pendant ces jours de réveil et déclare que, en conséquence, ils ont décidé de porter sur un terrain politique et de changer en une alliance matérielle et officielle l'unité morale et l'union naturelle existant depuis longtemps entre eux. L'article premier a trait à la position réciproque de la Turquie et de l'Afghanistan. L'article 2 déclare que les peuples d'Orient possèdent leur liberté pleine et entière, le droit à leur indépendance et la liberté d'accepter et d'appliquer le principe pour chaque nation de disposer d'elle-même et il contient reconnaissance de l'indépendance des Etats de Boukhara et de Khiva. L'article 3 indique que l'Afghanistan reconnaît, comme chef suprême religieux, la Turquie, qui a rendu, depuis des siècles, de signalés services à l'islamisme. L'article 4 indique que chacune des deux parties contractantes accepte de considérer l'attaque qui pourra être dirigée contre l'une d'elles par une puissance impérialiste quelconque, poursuivant en Orient une politique d'exploitation, comme étant dirigée contre elle-même et de la rejeter par les moyens existants et possibles. L'article 5 dit que chacune des parties contractantes ne pourra conclure un traité ou une convention quelconque, conforme au désir d'un troisième Etat, en conflit avec l'une des deux parties ou bien nuisible aux intérêts de celle-ci ; qu'elles sont tenues de s'entr'aviser en cas de la conclusion d'un traité quelconque avec quelque gouvernement que ce soit. » (R. M. M., XLVIII, pp. 12-13.) On trouve le texte complet de ce traité dans ELIOT GRINNELL-MEARS : *Modern Turkey*, pp. 643-644. Les articles 2 et 4 notamment, formulent une *doctrine de Monroë orientale*. L'Emir de l'Afghanistan a signé le traité après quelques modifications relatives à la suprématie religieuse de la Turquie.

de Kaboul avec l'Angleterre (24). L'Emir actuel des Afghans s'intéresse à la question du Califat, à en juger par le discours qu'il a prononcé pour l'anniversaire de la mort de son père (25).

L'Afghanistan paraît donc, sous son Emir Aman Allah, entrer dans une période d'évolution et de transformation grosse de conséquences. Il occupe dans l'Asie Centrale une situation trop importante pour qu'on ne fasse attention à cette puissance orientale qui se réveille (26).

(24) Cf.: R. M. M., XLVIII, pp. 20-22. Le traité confirme celui de 1919 ; de plus, il donne à l'Afghanistan le droit d'importer des armes des Indes.

(25) « Les perspectives actuelles du monde musulman, disait l'Emir de l'Afghanistan, me donnent la plus grande inquiétude. L'empire ottoman est réduit à une triste condition. Les puissances européennes désirent voir disparaître le Califat. J'ai grand plaisir à constater que les peuples de l'Inde sont fermement unis pour la défense du Califat. Ils disent que, si la question du Califat n'est pas résolue conformément aux souhaits des Musulmans, ils déclareront la guerre. Les Hindous aussi ont déclaré qu'ils faisaient cause commune avec les Musulmans. Quant à moi, j'ai écrit au gouvernement britannique qu'aucun Musulman ne peut tolérer une immixtion quelconque dans les affaires du Califat, non plus qu'il ne veut voir le Calife soumis à un contrôle quelconque. Une combinaison de cette sorte n'est pas compatible avec la fierté et la dignité de l'Afghanistan. » RENÉ GROUSSET : *Le Réveil de l'Asie, l'Impérialisme britannique et la Révolte des Peuples,* Paris, 1924, p. 109.

(26) Une mission afghane, dirigée par le général Vali Khan, visita les capitales de l'Europe ; elle partit de Moscou et visita Varsovie, Berlin, Rome, Paris, New-York, Londres, Bruxelles, etc., etc... On trouve des détails sur cette mission dans R. M. M., XLVII, pp. 9,22. Voir aussi, pp. 23-24, sur la personnalité de l'*Emir Aman Allah* et l'organisation de son gouvernement. La déclaration faite par l'Emir à Sir Harry Dobbs, lors de la

§ 3. — *Pays Hindous* (27)

I. — *Aperçu historique*

426. — Une des ramifications du peuple nomade de langue aryenne qui occupait alors le nord de la Perse et l'Afghanistan poussa, par les défilés au nord-ouest,

conclusion du traité de Caboul en novembre 1921, est caractéristique. « Je ne pourrai jamais, disait l'Emir, me désintéresser de ce qui se passe dans le monde musulman... Il ne faudrait pas que le gouvernement britannique put croire un seul instant à notre amitié tant que les populations musulmanes souffriront de ses erreurs... Je suis heureux de prendre note des déclarations que la mission anglaise a bien voulu faire à mon ministre concernant un changement prochain de la politique de son gouvernement à l'égard du monde musulman, et je suis fermement convaincu que la date de ce changement est très proche : changement qui se produira aussi, nous voulons l'espérer, en faveur du peuple hindou, dont les souffrances nous causent une grande peine. » RENÉ GROUSSET, *Le Réveil de l'Asie*, p. 112.

(27) *Bibliographie :* SIR BAMPFYLDE FULLER : *Studies of Indian Life and Sentiment*, London, 1910; SIR H. RISLEY : *The people of India*, London, 1908; SIR V. CHIROL : *Indian Unrest*, London, 1910; SIR H. J. S. COTTON :*India in transition*, London, 1904 ; SIR T. MORISSON : *Imperial Rule in India*, London, 1899 ; J. D. REES : *The Real India*, London, 1908; SIR J. STRACHEY : *India, its administration and progresse*, 4ᵉ éd., London, 1911 ; SYED SIRDAR ALI KHAN : *The Unrest in India*, Bombay, 1907 ; *India of Today*, Bombay, 1908; SIR V. CHIROL :*India in Travail, Edinburgh Review* (juillet 1918); J. N. FARQUHAR : *Modern religious mouvements in India*, New-York, 1915; GUY :*Notice sur les établissements français de l'Inde*, 1900; LA MAZELIÈRE : *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne*, 1903; MÉTIN : *L'Inde d'aujourd'hui*, 1903; LA VALLÉE POUSSIN : *Note sur les Corps du Bouddha*, 1913; *Bouddhisme, études et matériaux*, 1913; *Notes Bouddhiques*, 1922; *Nirvâna*, XXIII, 1925; W. ARCHER : *India and the Future*, London, 1918; AGA KHAN : *India*

jusqu'à l'Inde. Ces éléments subjuguèrent d'abord les populations à peau sombre du nord de la Péninsule (les Dravidiens), puis se répandirent sur l'ensemble de cette dernière. Là s'établirent des royaumes et des républiques en état perpétuel de guerre. La Perse étendit ses frontières au delà de l'Indus. Plus tard, Alexandre le Grand atteignit les limites du désert qui sépare le Punjab et la vallée du Gange.

L'institution des castes (28) prit racine de bonne heure, avant l'époque d'Alexandre. Le fondateur du Bouddhisme, *Siddhattka Gautama*, naquit au VIe siècle avant l'ère chrétienne.

in transition, London, 1918; SIR V. LOVETT : *A history of the Indian nationalist movement*, London, 1920; J. RAMSAY MACDONALD : *The government of India*, London, 1920; FISHER : *India's silent revolution*, New-York, 1920; YOUNG AND FERRERS : *India in Conflict*, London, 1920; COHN : *Indische Plastik*, 1921; LA VALLÉE POUSSIN : *Indo-Européens et Indo-Iraniens, L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, 1924; KHWAJA KAMAL-UD-DIN : *India in the Balance, The house divided : England, India and Islam*, Woking, 1922 ; ROMAIN ROLLAND : *Mahatma Gandhi*, Paris, 1924; GANDHI : *La Jeune Inde* (trad. en français et introd. par M. Romain Rolland), Paris, 1925; NICOL MAC NICOL : *The Making of Modern India* : New-York, 1925; CHAILLEY-BERT : *Java et ses habitants*, Paris, 1900.

(28) « C'est une division horizontale et fort compliquée de la structure sociale en classes ou castes, dont les membres ne peuvent ni manger, ni se marier avec ceux de l'ordre inférieur sous peine d'être rejetés par leurs égaux; ils peuvent, par ailleurs, perdre leur « caste » s'ils négligent certaines formes rituelles et ont été atteints par certaines souillures. Lorsqu'il perd sa caste, un homme ne tombe pas dans la caste inférieure; il est désormais en dehors de toute caste. Les subdivisions des castes constituent un système très complexe; un grand nombre sont, en fait, des organisations de métiers. Chaque caste a son organisation locale qui veille à la discipline, distribue les aumônes, protège les intérêts de ses membres, examine les lettres de créance des étrangers venus des autres districts. Au

Un aventurier, Chandragypta, envahit le Punjab après le départ d'Alexandre, conquit le pays du Gange et constitua un grand empire, qui s'étendit à travers toute la plaine de l'Inde septentrionale. Il se heurta aux *Brahmanes*, corps sacerdotal de l'Inde. Il adhéra alors au bouddhisme, la religion rivale. Chandragupta eut comme successeur son fils, qu'Asoka (264-227 avant J.-C.) remplaça en étendant l'empire de l'Afghanistan jusqu'à Madras. Il consacra sa vie à répandre le bouddhisme, qui se fraya un chemin à travers l'Afghanistan et le Turkestan, jusque dans l'Asie Centrale, et de là, gagna la Chine. Mais le brahmanisme se maintint et plus tard triompha du bouddhisme et l'expulsa complètement de l'Inde. Ce dernier est encore vivant en Chine et dans l'Asie Centrale.

A la fin du premier siècle avant l'ère chrétienne, l'Inde fut envahie par plusieurs poussées des peuples venus du Nord et partagée en plusieurs Etats. Au début du VIIIe siècle de l'ère chrétienne, *Al-Haddjad* char-

début, les quatre castes principales semblent avoir été : Les Brahmines : les prêtres et les éducateurs; les Kahatryas : les guerriers; les Vaisyas : les bergers, les marchands, les prêteurs d'argent et les propriétaires fonciers; les Sudras. Et, en dehors de toute caste, les Pariahs... Certains supposent que les trois premières castes, connues aussi sous le nom de « deux fois nées » étaient les descendants des Aryens védiques, conquérants de l'Inde, qui créèrent ces séparations rigides pour éviter le fusionnement des hommes de leur sang avec les Sudras et les Pariahs vaincus. On suppose que les Sudras représentent une vague précédente de conquérants venus du Nord et que les Pariahs ne sont autre chose que les Dravidiens qui peuplèrent l'Inde primitivement. » WELLS : *Esquisse de l'Histoire Universelle,* pp. 112-113.

gea *Mohammad Ibn Qasim* de marcher sur l'Inde. Celui-ci conquit la vallée de l'Hindus, où les Arabes fondèrent des dynasties indépendantes. Vers la fin du xe siècle, le Sultan *Mahmoud,* prince de Ghazni (dynastie indépendante qui s'établit en Afghanistan), envoya plusieurs expéditions contre l'Inde et accentua l'islamisation de ce pays. Le Sultan *Mo'ez Al-Din* (dynastie Seldjoucide) soumit l'Inde supérieure, au début du xiiie siècle. L'établissement des Musulmans aux Indes devint définitif. Le Vice-Roi du Sultan *Ghiyas Al-Din,* Seldjoucide, dans l'Inde, fut *Malek Qotb Al-Din Ibank,* son esclave ; il reçut de son maître le titre de Sultan, avec Dehli comme capitale. Il étendit son autorité de l'Hindus au Bengale. Son successeur, Iltoutmish, reçut l'investiture du Calife Abbaside, en 1229, bien qu'il fût, en fait, complètement indépendant. En 1290, la dynastie fut renversée par une autre, Khaldjis, esclaves d'Afghanistan également. *Djalal Al-Din,* le premier sultan de cette dynastie, eut comme neveu et gendre *Ala' Al-Din,* qui envahit l'Inde méridionale (1294) pour la première fois. Celui-ci fit assassiner son oncle et prit sa place. Il repoussa l'invasion des Mongols, et il envoya des gouverneurs musulmans dans l'Inde du Sud, jusqu'au Malabar et sur la côte de Coromandel. Il mourut en 1316, maître de l'Inde toute entière. Sa dynastie fut remplacée, en 1320, par celle des Toughlak. Le deuxième Sultan de cette dernière dynastie, Mohammad Ibn Toughlak, reçut du Calife Abbaside au Caire le titre de « Roi orthodoxe de l'Inde ». A la fin du siècle, Tamerlan envahit l'Inde et laissa au pouvoir Khizr Khan, qui fonda la dernière dynastie turque aux Indes. Celle-ci fut ren-

versée par une dynastie mongole (les Grands Mogols). Le troisième souverain, Akbar (1556-1605), tenta sans succès de fusionner les Musulmans et les Hindous, en proclamant l'égalité entre les deux classes. Un de ses successeurs, Aurangzeb, rétablit, en 1679, l'autorité musulmane. Les Hindous se révoltèrent et fondèrent des royaumes indépendants.

Vers l'an 1600, les Anglais, à la suite des Portugais et des Hollandais, s'établirent sur la côte indienne. Au XVIII[e] siècle, les Français s'installèrent dans le Deccan. Les Anglais s'appuyèrent sur les Musulmans, et les Français sur les Hindous. Les premiers fondèrent la *Compagnie des Indes Orientales*, qui devint une organisation politique. Le traité de Paris, en 1763, consacra la suprématie des Anglais aux Indes. Les Mongols de Delhi se mirent sous la protection de la Compagnie des Indes. Par une série de traités, les princes indigènes furent obligés de subir le contrôle britannique. Les Anglais s'appuyèrent particulièrement sur les Sikhs : secte fondée par Nanak (né en 1465), qui repoussa les doctrines musulmanes et hindoues, mais s'inspira du monothéisme de l'Islam. Les héritiers de Nanak donnèrent à la secte une organisation militaire ; le maharadjah Ranget Singh chassa les Afghans du Pandjab et devint roi à Lahore. Avec l'avènement des Anglais, les Sikhs acceptèrent le contrôle britannique. En 1857, les Indes se révoltèrent contre les Anglais. Les rebelles se rallièrent autour du Grand Mogol de Delhi. La révolte fut cruellement matée, et les Musulmans perdirent leur dernière autorité temporelle. En 1858, par un acte du Parlement anglais, la Compagnie des Indes Orien-

tales dut céder ses droits dans l'Inde à la Couronne britannique (29).

427. — Les îles de la Sonde, particulièrement Java, Sumatra, Madura et Bornéo, sont fortement islamisées. Dès l'année 850, les Musulmans s'installèrent dans l'Archipel Malais. Les marins arabes et persans faisaient escale dans l'Insulinde dans leur chemin vers la Chine par le détroit de Malacca. Plus tard, les Musulmans venus de l'Inde s'établirent dans l'Archipel et y répandirent l'Islam.

Les Hollandais se fixèrent à Batavia, en 1610. Ils établirent leur autorité graduellement.

II. — *Etat social et politique*

418. — A) *L'Inde.* — Elle est séparée du Tibet par les monts Himalaya ; au nord, se trouve une plaine fer-

(29) « L'Inde est le pays du paradoxe. Quoique possédant une unité géographique incontestable, elle n'a jamais eu d'unité politique en dehors de celle qui lui a récemment été imposée de l'extérieur par la domination britannique. Pleine de peuplades guerrières, elle n'a jamais pu repousser les envahisseurs. Occupée par de nombreuses races, ces races ne se sont jamais véritablement mélangées, mais sont restées distinctes et hostiles les unes aux autres, séparées par les barrières du sang, de la culture et de la croyance. C'est pourquoi l'Inde, quoique aussi vaste et aussi peuplée que l'Europe où la Chine, n'a pas réalisé son unité nationale, comme cette dernière, ni, comme la première, donné naissance à diverses nationalités particulières. Elle est restée amorphe, instable, indéterminée avec des tendances dans les deux sens, qui n'ont jamais abouti à leur conclusion logique. » STODDARD : *Nouveau Monde de l'Islam*, p. 214.

tile, arrosée par le Gange et ses affluents ; la partie centrale (Deccan) est un haut plateau volcanique. Le pays est agricole, avec des ressources variées et très considérables. Il y a de nombreux gisements métallifères. L'Inde compte plus de 300 millions d'habitants, sur une superficie d'environ 5 millions de kilomètres carrés. Cet immense empire, de beaucoup le plus riche de toutes les colonies européennes, appartient aux Anglais, à l'exception de quelques ports français (Pondichéry, Chandernagor, Yanaon, Karikal, Mahé), au total environ 276.000 habitants, sur une superficie de 509 kilomètres carrés), et de quelques ports portugais (Goa, Damao et Diu, 500.000 habitants, 3.658 kilomètres carrés).

On divise ordinairement les peuples de l'Inde en deux groupes : les Aryens (ou Indo-Afghans), et les Dravidiens (ou Mélano-Indiens) (30). Il y a une petite colonie de 300.000 habitants qui parlent l'arabe et dont la majorité est concentrée dans le Sind ; il y a également-

(30) « C'est dans les territoires, extrêmement peuplés, qu'arrosent le Gange et ses affluents, sur ces terres que bornent, vers le midi, les cours du Manhadi, à l'est, et du Nerbudde, à l'ouest, que se sont concentrées les populations aryennes. Elles parlent des dialectes divers : hindi, bengali, pendjabi, etc... et sont probablement composées par des groupes ethniques variés... A partir des monts Vindhya et du Chota-Nagpour, le centre et le sud du pays, la région est peuplée par les Dravidiens. » EUGÈNE PITTARD : *Les Races et l'Histoire*, pp. 480-482. Il y a des subdivisions de ces deux classes principales; Cf. *Les Races et l'Histoires*, pp. 483-486.

ment une classe commerçante d'Arabes du Hadramout à Hyderabad (Deccan) (31).

« L'Inde est un pays riche en matières premières et en possibilités industrielles, mais pauvre au point de vue des dispositions au travail des manufactures. » (32)

429. — Le trait le plus caractéristique de la société hindoue brahmane est le maintien des castes sociales (33), bien que la différence entre les castes ait été considérablement diminuée par le développement de l'industrie et le progrès de l'instruction. Les deux

(31) R. M. M., LVII, p. 141. « L'arabe semble même avoir gagné, auprès des milieux musulmans de l'Inde, tout ce que le persan, jadis langue officielle de ces mêmes milieux, a perdu depuis 1833, date où le gouvernement des Indes l'a abandonné pour l'hindoustani. L'hindoustani, qui s'est islamisé graduellement, s'est trouvé recevoir de la langue persane tout le vocabulaire technique d'origine arabe que la langue persane avait encapsulé. De plus, cette langue, très vivante et très remarquable, a exploité ces termes arabes iranisés suivant son génie propre. Les milieux hindoustanis de l'Inde témoignent, de plus en plus, de l'intérêt pour la culture arabe. Un certain nombre de textes arabes ont été édités avec soin par des érudits hindoustins à Aligarh, Azamgard et Heyderabad. » R. M. M., LVII, pp. 141-132.

(32) *India in the years* 1917-1918 (Publication officielle, Calcutta).

(33) « L'effet de ce maintien permanent de types humains est que la population est hétérogène au dernier degré. Ce n'est pas une question de richesse ou de pauvreté, de ville ou de campagne, de patron ou d'employé : la différence est beaucoup plus profonde que cela. La population d'une circonscription ou d'une ville constitue une collection de nationalités différentes — on pourrait presque dire d'espèces différentes — qui ne veulent ni manger, ni boire, ni se marier ensemble, et qui sont gouvernées dans les affaires les plus importantes de la vie par des comités qui relèvent de chacune. Il est à peine exagéré de dire

grandes religions de l'Inde sont le brahmanisme et l'islam. Les Musulmans, sunnites et chiites, comptent environ 70 millions. Ils forment la majorité de la population dans le Pendjab, les provinces frontières du nord-ouest, le Bengale, l'Assam et le Kashmir (34).

430. — Les Anglais, en administrant le pays, sont obligés de tenir compte de l'extrême variété des religions et des races qui divisent la péninsule. Il y a, en principe, deux régimes administratifs : un régime d'autonomie et un régime d'administration directe. Le premier s'applique aux Radjas hindous autonomes, auprès desquels résident des commissaires britanniques. Pour l'administration directe, il y a un Vice-Roi au sommet de la hiérarchie. Dans l'Angleterre elle-même, un Secrétaire d'Etat pour l'Inde fait partie du cabinet britannique.

431. — Le contact avec la civilisation occidentale a réveillé les Hindous. Des réformateurs religieux (Bengali Ram Mohan Roy, 1774-1833; Késhab Chander Sen, 1833-1884), ont cherché à débarrasser le brahmanisme

que le système des castes fait des habitants de l'Inde plus de deux mille espèces différentes qui, dans les relations ordinaires de la vie, ont aussi peu de choses en commun que les hôtes d'un jardin zoologique. » SIR BAMPFYLDE FULLER : *Studies of Indian Life and Sentiment,* London, 1910, p. 40 (cité par STODDARD : *Le Nouveau Monde de l'Islam,* p. 216.) Bien que les principes de l'Islam soient contraires à l'idée des castes, les Musulmans des Indes, probablement par imitation des Hindous, se divisent en quatre classes : les Cheikhs, les Sayeds, les Mogols et les Bethans.

(34) D'après les statistiques, cinquante mille Hindous se convertissent à l'Islam chaque année. Ch. ANDRÉ : *L'Islam et les Races,* t. 2, p. 291.

des superstitions médiévales et à le ramener à sa pureté originelle ; ils ont protesté contre la rigidité des castes et ont voulu se rapprocher des Musulmans. Malheureusement, ceux-ci, encouragés par les Anglais, se sont montrés réfractaires à toute alliance avec les Hindous (35). Les Anglais, devant le danger de l'éveil du nationalisme hindou, qu'ils ont eux-mêmes inconsciemment préparé (36), se sont appuyés sur les Musulmans. Mais les Hindous, soumis à l'humiliation et au mépris

(35) « Se remémorant les fastes de l'empire Mogol, tout comme les Hindous célébraient la gloire de l'Inde aryenne, ils (les Musulmans) se considéraient comme les maîtres légitimes du pays et n'avaient aucunement l'intention de tomber sous le joug d'idolâtres méprisés. Les Mahométans n'avaient pas d'affection particulière pour les Anglais; mais ils haïssaient les Hindous et voyaient dans le Radj britannique un rempart contre la menace possible d'ennemis héréditaires qui étaient plus de cinq fois plus nombreux. C'est pourquoi les Mahométans dénoncèrent le nationalisme hindou et proclamèrent leur fidélité au Radj. Certes, les Musulmans de l'Inde étaient également affectés par cet esprit général d'agitation qui gagnait l'Orient tout entier. Ils s'éveillaient aussi à la conscience de soi, mais, n'étant qu'une minorité dans l'Inde, leurs sentiments prirent la forme, non du patriotisme territorial, mais de ces aspirations plus vagues que constituaient le panislamisme et le nationalisme panislamique... » STODDARD : *Le Nouveau Monde de l'Islam*, pp. 222-223.

(36) « L'aristocratie romaine qui, au IIe siècle avant notre ère, subjugua les Etats helléniques, ne se doutait pas qu'elle travaillait ainsi à l'unification et à l'expansion politique de l'hellénisme dans le monde et que ces Graeculi méprisés, devenus les orgueilleux Byzantins du moyen âge, hériteraient un jour du labeur accompli par Rome. Plus près de nous, lorsque la Révolution française et Napoléon Ier apportaient l'ordre et la simplification dans le chaos germanique, ils ne soupçonnaient point qu'ils préparaient — contre leur propre pays — la naissance du patriotisme allemand et de l'unité allemande. De même les

des Anglais comme « races de couleur » (37), ne veulent plus supporter leur joug. On verra plus loin comment le mouvement nationaliste s'est considérablement développé dans ce pays, mouvement qui a abouti à l'union entre Hindous et Musulmans.

432. — B) *L'Insulinde* (Malaisie ou Archipel Indien). — Il y a environ 40 millions de Musulmans Malais. L'Islam y a été diffusé par quelques dizaines de milliers d'Arabes venus du Hadramout, en passant par l'Inde. Les Musulmans sont des Sunnites Chafi'ites (38). Ils

Anglais, en opérant « le rassemblement de la terre indienne » entendaient seulement faire à leur profit, d'une « expression géographique » un empire cohérent. Mais les conséquences de leur politique allaient se retourner contre eux. En constituant de l'Himalaya au Carnate, dans le cadre préparé par la nature, cette vaste unité administrative, il leur arriva, sans y avoir pensé, d'unifier, avec le sol, les hommes. En créant l'Empire des Indes, ils se trouvèrent avoir, bien à leur insu, préparé la création d'une nation indienne. » RENÉ GROUSSET : *Le Réveil de l'Asie*, pp. 116-117.

(37) « Dans un hôtel, note Métin, on refuse de recevoir un brahmane, gradué d'université anglaise; dans une gare, on interdit à un indigène de noble condition la salle d'attente réservée aux *gentlemen.* » RENÉ GROUSSET : *Le Réveil de l'Asie*, p. 123. Cf. aussi ROMAIN ROLLAND : *Mahatma Gandhi,* Paris, 1924, pp. 17-18. Au Natal, on compte 133.000 indiens contre 122.000 européens, et dans l'Est Africain 25.000 contre 6.000. Les Indiens sont traités, dans ces pays, comme des esclaves. Cette condition déplorable a impressionné Gandhi et a fait de lui le héros du nationalisme hindou.

(38) « Ils (les Arabes de Malaisie) sont tous sunnistes de rite Chafiite. Tout au plus, peut-on remarquer entre eux une sécession qui oppose, depuis 1913, le parti conservateur des nobles au parti moderniste semi-wahhabite d'*Ahmad Sourkati* (directeur de l'Irshâd). D'ailleurs, depuis trois ans, une personnalité extrêmement remarquable, Haddj Salim, a organisé des con-

se trouvent surtout au sud et au nord de Java, à Sumatra, à la périphérie de Bornéo, aux Mouluques, aux Philippines et aux Soulouques. La population indigène, bien qu'islamisée, conserve encore quelques vagues souvenances de l'hindouïsme (39).

Les Musulmans, après quelques révoltes, ont accepté la domination hollandaise. « Les Hollandais sont solidement établis dans l'Insulinde. Ils ne pourraient en être chassées que par une puissance militaire et navale considérable. Les Arabes seuls sont impuissants. D'ailleurs, le gouvernement n'a maintenu que très peu de princes musulmans et surveille de très près ceux qui restent. Il possède en M. Snouk-Hurgronje un islamisant

grès réguliers de réconciliation et d'action musulmane, avec le parti des Mohammadiya. Sous l'impulsion énergique de cette minorité arabophone, les études arabes sont en progrès net en Malaisie où il existe plusieurs journaux purement arabes. » R. M. M., LVII, pp. 142-143.

(39) « Dans les populations de la Malaisie... les anthropologistes distinguent volontiers les Malais et les Indonésiens. Les Malais, proprement dits — nous entendons ici les Malais, expression ethnographique — habitent Sumatra, Java et les autres îles de la Sonde, ainsi que la plupart des côtes des îles septentrionales... On considère volontiers les Malais comme une nation mixte, issue du mélange des Indonésiens avec des éléments divers, birmans, négritos, indous, chinois, papous, etc... Le mélange avec les Chinois serait surtout très fort à Java, dans le nord de Bornéo, dans les Philippines septentrionales. Le mélange avec les éléments indous serait surtout visible dans certaines parties de Java, de Sumatra, dans le sud de Bornéo, c'est-à-dire dans les parties géographiquement les plus rapprochées de cette influence. » EUGÈNE PITTARD : *Les Races et l'Histoire,* pp. 565-566.

des plus distingués, qui connaît à fond les mouvements de l'âme musulmane. » (40)

§ 4. — *L'Islam Noir* (41)

I. — *Aperçu historique*

433. — L'Islam a été propagé en Afrique Noire par

(40) André : *L'Islam et les Races*, t. 2, pp. 263-264. « ...et qui connaît cette âme, ajoute l'auteur, la possède, l'empêche de nuir et peut la diriger dans le sens le plus convenable aux intérêts de la métropole. »

(41) *Bibliographie :* Félix Dubois : *Tombouctou la Mystérieuse,* Paris, 1897; Alain Quellien : *La politique musulmane en A. O. F.* (Afrique Occid. Fr.), Paris, 1910; C. Meynier : *L'Afrique Noire,* Paris, 1911; André : *l'Islam et les Races,* Paris, 1922; *L'Islam Noir, Paris,* 1924 ; Delafosse: *L'Islam et les Sociétés Noires de l'Afrique* (Bulletin de l'Afrique Française, décembre 1922); Brévié : *L'Islamisme contre le Naturisme au Soudan Français,* Paris, 1923; Hardy : *Vue générale sur l'histoire d'Afrique,* Paris, 1922; Zuvemer et Warnery :*L'Islam, son passé, son présent et son avenir,* Paris, 1922; Molza : *Les nègres,* Paris, 1921; Ferrand : *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores,* 1891-1902; Foucart : *Questionnaire préliminaire d'ethnologie africaine,* Le Caire, 1919; Lothrop Stoddard : *Les flots montants des peuples de couleur* (trad. de l'anglais par Abel Doysié), Paris, 1925; Maurice Muret : *Le Crépuscule des Nations Blanches,* Paris, 1925; Weatherford (W. D.) : *The Negro from Africa and America,* New-York, 1924.

Sur l'Ethiopie : M. S. Vignéras : *Une mission française en Ethiopie;* Prince Henri d'Orléans : *Une visite à Ménélik ;* Ferrer et Galinier : *Voyage en Abyssinie;* Ch. Michel : *Vers Fachoda à travers l'Ethiopie;* Rey : *Unconquered Abyssinia as it is to-day,* 1923; Théodore Ravier : *L'Ethiopie et l'Expansion Européenne en Afrique Orientale,* Lyon, 1910; Pierre Alype : *L'Ethiopie et les convoitises allemandes,* Paris, 1917; Kammerer : *Essai sur l'histoire antique de l'Abyssinie,* 1925; Chaine : *La chronologie des temps chrétiens de l'Egypte et de l'Ethiopie,* 1925; Pierre Alype : *Sous la couronne de Salomon : l'Empire des Négus,* 1925.

diverses voies. D'abord, les marins arabes et persans s'établirent à Zanzibar, Mombassa, Makdishu, Mozambique, etc... Une autre voie est partie du Haut-Nil. Mais c'est surtout l'invasion arabe de l'Afrique du Nord qui a ouvert l'Afrique Noire à l'Islam. Au début du XIe siècle, les Berbères du Sahara commencèrent à s'islamiser, pour se libérer du joug du royaume de Ghana, qui percevait un tribut sur eux. Les Berbères musulmans se rassemblèrent en un monastère (ribat) et furent appelés les *Morabitoun*, d'où les Almoravides. Ils engagèrent une lutte acharnée contre Ghana, qu'ils enlevèrent d'assaut et convertirent à l'Islam. Cette victoire fit triompher l'Islam dans la région comprise entre le Sénégal et le Niger. Les Almoravides fondèrent une dynastie au Maroc ; mais ils perdirent leur autorité dans le Sahara. Les Sarrakolés de Ghana, par leur conversion, devinrent d'importants propagateurs de l'Islam. Dès la fin du XIe siècle, cette religion atteignit le nord de la *Gold Coast.* L'empire de Mali, qui comprenait le territoire actuel de l'Afrique Occidentale française, fut également converti.

Au XVIe siècle, les Songhaï s'emparèrent du pouvoir au Soudan ; Al-Hadj Mohammed, de la dynastie des Ashia, encouragea la propagation de l'Islam ; son empire s'étendait du Tchad à l'Atlantique. En 1590, les Marocains revinrent à leur tour conquérir le Niger.

En 1776, les Toucouleurs musulmans triomphèrent des Peuhls non convertis et fondèrent un Etat islamique dans le Fouta Toro. Deux grands conquérants Toucouleurs, *Al-Hadj Omar* et *Otsman Dan Foudié,* répan-

dirent l'Islam dans les régions comprises entre le Niger et le Tchad (42).

Dans l'Afrique Centrale, l'expansion de l'Islam se fit par l'intermédiaire des commerçants arabes de l'Océan Indien. Au commencement du XIXe siècle, les Arabes de Zanzibar arrivèrent dans l'Unyayembe et s'établirent à Tabora et au Tanganika.

Dans l'Afrique Orientale, les Arabes étendirent leur autorité, comme dans l'Afrique Centrale. « L'influence arabe, avant la suppression de la traite, dit le Capitaine André, était telle que le proverbe suivant pouvait être dit sans exagération : « Quand on joue de la flûte à Zanzibar, toute l'Afrique des lacs se met à danser. » (43)

En effet, les Arabes ont exploré l'Afrique bien avant la colonisation européenne (44). Celle-ci, menée notamment par les Anglais, les Français, les Belges et les Allemands, a arrêté l'expansion politique des Musulmans dans l'Afrique ; mais elle est restée impuissante à faire dévier le courant d'islamisation dans ce vaste continent.

434. — L'Abyssinie (l'Ethiopie), qui appartient à une

(42) Cf. ANDRÉ : *L'Islam Noir*, Paris, 1924, pp. 25-34.

(43) ANDRÉ : *L'Islam et les Races*, t. 2, p. 171.

(44) « En novembre 1883, Stanley trouve les Arabes aux chutes du Congo; à son tour le capitaine belge Van Cele trouve le fameux Tippo-Tib installé depuis six mois aux chutes... En effet, les traitants, possédant de véritables troupes bien armées, avaient tendance à créer de véritables Etats arabes en pays noir. » ANDRÉ, *L'Islam et les Races*, t. 2, p. 169.

race très mélangée (du brun jusqu'au nègre), est un pays d'une vieille civilisation. Par suite de l'entrée de ce pays en relations avec les Grecs d'Alexandrie et l'empire romain — qui s'est produite de bonne heure — le christianisme s'est établi dans le pays. Les Ethiopiens étendirent leur influence au Yémen, avant l'avènement de l'Islam ; ils y furent supplantés par les Persans. Ils tentèrent sans succès de détruire la *Ka'abah,* mais un peu plus tard ils eurent des relations amicales avec le Prophète. Le Négus accueillit quelques réfugiés musulmans, lorsque les adeptes de l'Islam furent persécutés par les Qoreïchites.

Avec l'avènement de l'Islam dans la vallée du Nil, quelques tribus abyssines furent converties ; ainsi, l'Abyssinie se trouve liée à l'Egypte par les deux grandes religions, l'Islam et le Christianisme ; car l'Eglise abyssine dépend hiérarchiquement de l'Eglise copte (le chef religieux éthiopien doit canoniquement recevoir l'investiture du Patriarche copte).

Les Portugais essayèrent d'étendre leur influence en Ethiopie ; mais leurs agents, les Jésuites, furent chassés du pays. Les Egyptiens, au XIXe siècle, s'efforçèrent d'agir sur la périphérie du massif et sur la côte de la Mer Rouge. Avec la colonisation européenne de l'Afrique, les Anglais, les Français et les Italiens s'établirent sur la côte de la Mer Rouge; les derniers envoyèrent une expédition pour conquérir l'Ethiopie, mais les Ethiopiens, montagnards et guerriers, dissipèrent vite les illusions de la puissance colonisatrice.

Pendant la Grande Guerre, le Négus Lidj Yassou se fit musulman ; mais l'avènement au trône de la fille du

Négus Menelik restaura le christianisme, et une mission allemande, qui se rendit en Abyssinie, fut dispersée grâce au concours français et britannique. L'Ethiopie, actuellement, fait partie de la Société des Nations ; elle est un pays souverain et indépendant, le seul pays indépendant (si l'on excepte la Libéria, pays sans importance) dans toute l'Afrique.

II. — *Etat social et politique*

435. — A) *L'Afrique Noire.* — Dans l'Afrique Occidentale Française, il y a 12 millions d'habitants, dont environ 5 millions sont musulmans (45).

Le Nigeria Britannique compte, sur 18 millions d'habitants, environ 10 millions de musulmans. On trouve donc, dans l'Afrique Occidentale, 15 millions de musulmans en chiffres ronds.

« Les animistes représentent, en général, l'élément paysan conservateur ; les musulmans comptent leurs fidèles parmi les lettrés, les guerriers, les voyageurs, les commerçants ; ils forment une société agissante en voie d'évolution... » (46)

Les musulmans se trouvent également, non pas seulement dans l'Afrique Centrale et Orientale (qui compte

(45) Voici la répartition des musulmans dans les diverses colonies : Sénégal (950.000), Guinée (un million et demi), Côte d'Ivoire (100.000), Dahomey (70.000), Niger (un million), Haute Volta (un demi-million), Soudan Français (un million), Mauritanie (250.000).

(46) André : *L'Islam Noir*, Paris, 1924, p. 20. Voir le même ouvrage, pp. 49-94 sur les différentes confréries religieuses dans ces pays.

environ 40 millions d'habitants) (47), mais aussi dans l'Afrique du Sud, particulièrement au Cap et au Transvaal. Ils sont partagés, au point de vue de la domination politique, entre l'Angleterre, la France, la Belgique, l'Italie et anciennement l'Allemagne.

436. — « L'islamisme, écrit un auteur anglais, fait des progrès merveilleux à l'intérieur de l'Afrique. Il est en train d'extirper le paganisme. A côté de la sienne, la propagande chrétienne n'est qu'un mythe. » (48) Pourtant, les musulmans n'ont pas de missions organisées,

(47) Cf. R. M. M., LVII, pp. 94-101.

(48) T. R. Threlfall : *Senussi and his threatened Holy War* (Nineteenth Century, mars 1900). « Certes le christianisme, écrit M. Lothrop Stoddard, a fait des progrès marqués dans le continent noir. Les naturels de l'Union Sud-Africaine sont pour la majeure partie chrétiens. Dans l'Afrique centro-orientale, le christianisme a accompli également de nombreuses conversions, particulièrement dans l'Ouganda, tandis que sur la côte de Guinée, à l'ouest, il existe depuis longtemps des missions chrétiennes qui ont réussi en général à éloigner l'islamisme au bord de la mer. Il est certain que tous les blancs, chrétiens ou non, doivent applaudir aux succès des missionnaires en Afrique. Le fétichisme et la démonologie dégradants en quoi se résument les cultes païens des indigènes ne peuvent pas subsister et tous les nègres seront un jour ou chrétiens ou musulmans. Par le christianisme, les instincts sauvages des nègres seront contenus et ils seront disposés à accepter la tutelle des blancs. Par l'islamisme les dispositions belliqueuses des nègres seront enflammées, et ils serviront de levier au panislamisme arabe qui cherche à chasser les blancs d'Afrique et à s'approprier ce continent. » *Le Flot montant des Peuples de Couleur* (traduit de l'anglais par Abel Doysié, Paris, 1925, pp. 89-90). Il est permis de conclure de ces lignes que les missions chrétiennes en Afrique servent, non pas seulement une cause religieuse, mais aussi une cause politique.

comme les missions chrétiennes (49). On trouve la cause de son succès, croyons-nous, dans la simplicité de ses principes et dans son pouvoir d'adaptation (50).

En Afrique, il n'y a pas seulement une question de religion ; il y a aussi une question de race. Mais les deux questions se sont mêlées l'une à l'autre jusqu'à la complète confusion. L'instrument de la domination blanche sur les nègres, c'est le Christianisme ; le moyen de se libérer de cette domination, c'est l'Islam. « Les succès, écrit M. Maurice Muret, obtenus en Afrique par l'Islam ne laissent pas de porter ombrage aux puissances européennes... Le Soudan, avec ses cinquante millions d'habitants, semble voué à une rapide islamisation. Déjà,

(49) On trouvera une étude sur les missions chrétiennes en Asie et en Afrique dans ZWEMER et WARNERY : *L'Islam, son Passé, son Présent et son Avenir,* Paris, 1922, pp. 238-295. Les auteurs sont animés, naturellement, d'un esprit chrétien résolument anti-islamique.

(50) M. Maurice Muret croit pouvoir donner l'explication suivante : « L'Islam, dit-il, est, en effet, une religion guerrière et qui ne bouleverse pas, de prime abord, toutes les notions sur qui reposèrent, de temps immémorial, les sociétés nègres. L'Islam n'en représente pas moins une civilisation plus avancée que le fétichisme africain. Aussi le Mahométisme réalise-t-il en Afrique des progrès plus rapides et plus solides que le christianisme. Le musulman mène une vie beaucoup plus semblable à celle du noir que le chrétien de race blanche. D'où plus d'abandon et d'intimité entre l'Arabe et le nègre qu'entre le nègre et le blanc. Le musulman est, en outre, plus généralement croyant. Tout musulman agit en missionnaire dans les pays nègres. Par là même il fait plus de prosélytes. Dans les pays africains, où le musulman pénètre, la mosquée et l'école sortent du sol en même temps. » *Le Crépuscule des Nations Blanches,* Paris, 1925, p. 65.

le culte de Mahomet (51) (*sic*) a fait des Peuhls une tribu d'élite. Les Peuhls ont fourni à l'Afrique des littérateurs, des savants, des juristes, tous nourris du Coran et qui donnent une idée favorable des progrès que les noirs peuvent réaliser, s'ils sont bien dirigés. On entend soutenir parfois que les nègres, moraux à leur manière, quand ils vivent en tribu et sous leur propre loi, se pervertissent au contact des blancs. Cela dépend des civilisés qui les appellent à la civilisation. On peut dire que les bons blancs font les braves noirs. » (52).

Les nègres, même chrétiens, montrent de plus en plus des tendances marquées à se libérer du joug blanc, comme l'indique le mouvement de « *l'Eglise Ethiopienne* » (53). Des soulèvements de noirs se produi-

(51) Mahomet, pour nous musulman, est le Prophète; nous pratiquons le culte de *Dieu*, et non de *Mahomet.*

(52) *Le Crépuscule des Nations Blanches*, pp. 65-66.

(53) « L'un des signes des temps les plus significatifs, pour ne pas dire les plus menaçants, dit M. Lothrop Stoddard, est le mouvement de « l'Eglise Ethiopienne ». Il a commencé il y a environ quinze ans; quelques-uns de ses fondateurs étaient des prédicateurs méthodistes nègres d'Amérique — fait qui jette une curieuse lumière sur les réactions possibles des nègres d'Amérique sur le pays d'origine de leurs ancêtres. Le mouvement s'est étendu rapidement, les fidèles de nombreuses missions indigènes ayant abandonné les autorités ecclésiastiques blanches et s'étant affiliés à l'organisation noire. Il a également manifesté de bonne heure des tendances anti-blanches marquées et le gouvernement s'est sérieusement inquiété de son influence dangereuse sur l'esprit des indigènes... En 1915, une forme particulièrement fanatique de l'éthiopianisme a sévi au Nyassaland. Son chef était un certain John Chilembwe, un prédicateur éthiopien, qui avait été élevé aux Etats-Unis. Sa propagande, violemment anti-blanche, affirmait que l'Afrique appartenait à l'homme noir, que le blanc était un intrus, et qu'il fallait l'exterminer jusqu'à ce qu'il se décourageât et abandonnât le pays. » *Les Flots Montants des Peuples de Couleur*, pp. 91-92.

sent (54), et des congrès se réunissent (55) ; on parle maintenant de « l'éveil de la Race noire ».

437. — B) *L'Abyssinie.* — Le pays est composé de riches plateaux ; les affluents du Nil Bleu et du Nil Blanc y ont tracé un réseau fertile d'irrigation. Economiquement, l'Egypte est liée à l'Abyssinie, comme elle l'est au Soudan : de l'Ethiopie, on peut modifier le cours du Nil ; le traité anglo-éthiopien de mai 1902 stipule que le Négus n'entreprendra pas un pareil travail. Au nord de l'Abyssinie, de petits propriétaires fonciers cultivent la terre ; le sud est beaucoup plus fertile ; les massifs montagneux qui le composent s'enchevêtrent et abondent en sites pittoresques. A côté de ces ressources agricoles considérables, il y a des ressources minières importantes, mais mal connues et mal exploitées. On affirme qu'il y a de l'or, du fer, du charbon, du cuivre, etc... Quant à l'industrie, elle est beaucoup moins développée. Le commerce s'effectue par les colonies européennes (jadis égyptiennes) sur la Mer Rouge : Harrar, Djibouti, Zeïlah, Massouah. L'Abyssinie compte envi-

(54) Cf. STODDARD : *Les Flots Montants des Peuples de Couleur*, pp. 91 et 92.

(55) « Le Congrès pan-africain » tenu à Paris au début de 1919 est un indice intéressant du sentiment croissant de solidarité ethnique parmi les nègres. Des indigènes des populations noires du monde entier s'y réunirent pour discuter des questions d'intérêt commun. La plupart des délégués venaient d'Afrique et des Amériques, mais il y avait également un délégué de la Nouvelle-Guinée, ce qui assurait la représentation de la branche australienne de la race noire. Ce Congrès, qui ne réunit que peu de monde et n'eut qu'un caractère provisoire, prit cependant des dispositions pour la tenue de congrès subséquents. » STODDARD : *Les Flots Montants des Peuples de Couleur*, p. 22.

ron 10 millions d'habitants, dont 4 millions sont musulmans (56) ; le reste se compose de chrétiens qui dépendent de l'Eglise copte en Egypte.

Quant à l'organisation politique, l'empereur Ménélik, après de longues luttes, a asservi sous son autorité toutes les provinces, et a fait de l'Abyssinie un Etat unitaire, mais assez fortement décentralisé. Au-dessous de l'Empereur, chef souverain de la nation, il existe d'anciens roitelets de province (Ras ou Choums), qui sont des agents judiciaires, administratifs et militaires.

438. — L'Abyssinie, jusqu'ici pays indépendant, offre un grand intérêt au point de vue de la colonisation européenne. Tour à tour, deux puissances colonisatrices, l'Angleterre et l'Italie, « sont venues échouer contre sa formidable ossature de montagnes, où les siècles ont

(56) « Les seuls Musulmans qui revendiquent une origine arabe sont les *Wollos*, qui se disent d'origine hedjazienne. Cette prétention est d'ailleurs fort peu recevable, car ils sont nettement de race Galla et ne sont pas arabophones. En revanche, leur zèle musulman est incontestable, et ils se sont insurgés jusqu'à six fois en faveur du dernier négus d'Abyssine Lidj Yassou que les chrétiens d'Abyssinie avaient déposé en 1916 pour son apostasie (et peut-être conversion à l'Islam).... Certains négus se sont montrés protecteurs de l'Islam, sans pour cela que la langue arabe se soit infiltrée sensiblement. Les conquêtes de Ménélik ont fait entrer sous la suzeraineté politique de l'Abyssinie une série de plaines islamisées depuis plusieurs siècles et peuplées par les Somalis et les Gallas. Aussi le culte musulman, longtemps proscrit, a fini par s'implanter, non seulement à Harrar, centre musulman ancien, mais dans la capitale ellemême, Addis-Abeba, où deux mosquées ont été construites avec l'autorisation du gouvernement abyssin. La langue arabe a donc quelques chances de progresser dans l'est de l'Abyssinie. Le chemin de fer de Djibouti peut d'ailleurs y contribuer. Elle est officielle en Aoussa et en Djimma. » R. M. M., LVII, pp. 95-96.

forgé une race aussi dure que le roc ». Dès 1848, un traité d'amitié et de commerce fut conclu entre la France et l'Ethiopie. L'Italie suivit la France ; mais les deux puissances furent supplantées par l'Angleterre qui, enhardie par ses succès, envoya une expédition pour conquérir l'Abyssinie, expédition qui fut repoussée, après une campagne désastreuse. En 1889, à Ucciali, l'Italie signa avec l'Abyssinie un traité perpétuel d'amitié et de commerce, que M. Crispi (ministre italien) a abusivement interprété comme un traité de protectorat. L'Angleterre, par rivalité avec la France (chaque puissance voulant traverser l'Afrique, l'Angleterre du sud au nord, du Cap au Caire, la France de l'ouest à l'est, de l'Atlantique à la Mer Rouge), signa avec l'Italie, en avril 1891, et en mai 1894, des conventions de partage de l'Abyssinie. Une expédition italienne fut écrasée en 1896, par les Abyssins, sous leur vaillant empereur Ménélik, et l'Italie fut obligée de reconnaître « l'indépendance absolue et sans réserve de l'Ethiopie comme Etat souverain et indépendant ». L'acte de 1906 (57), signé par

(57) Voici le préambule de cet acte fondamental : « L'intérêt commun de la France, de la Grande-Bretagne et de l'Italie étant de maintenir intacte l'intégrité de l'Ethiopie, de prévenir toute espèce de trouble dans les conditions politiques de l'empire éthiopien, d'arriver à une entente commune en ce qui concerne leur conduite en cas d'un changement de situation qui pourrait se produire en Ethiopie et de pourvoir à ce que de l'action des trois Etats, en protégeant leurs intérêts respectifs tant dans les possessions britanniques, françaises et italiennes avoisinant l'Ethiopie qu'en Ethiopie même, il ne résulte pas de dommages préjudiciables aux intérêts de l'une quelconque des trois puissances : la France, la Grande-Bretagne et l'Italie donnent leur agrément à l'arrangement suivant... »

la France, l'Angleterre et l'Italie, reconnaît le statu quo territorial de l'Ethiopie et garantit l'intégrité de l'empire abyssin (58).

Pendant la Grande Guerre, l'Allemagne tenta de se rallier l'Abyssinie, mais les Alliés réussirent à faire déposer le Négus Lidj Yassou, qui se fit musulman. Après la guerre, l'Ethiopie fit son entrée à la Société des Nations comme pays indépendant. Il y a deux ans, une mission du Ras Tafari (régent de l'impératrice Zéoditu, fille de Ménélik) se rendit en Egypte, en Italie, en France et en Angleterre et noua des relations d'amitié entre l'Abyssinie et ces différents pays (59).

(58) Aux termes de l'article 4 de cet acte : « Dans le cas où les événements viendraient à troubler le *statu quo* prévu par l'article premier, la France, la Grande-Bretagne et l'Italie feront tous leurs efforts pour maintenir l'intégrité de l'Ethiopie. En tous cas, se basant sur les accords énumérés audit article, elles se concerteraient pour sauvegarder : *a*) Les intérêts de la Grande-Bretagne et de l'Egypte dans le bassin du Nil et plus spécialement en ce qui concerne la réglementation des eaux de ce fleuve et de ses affluents (la considération qui leur est due étant donnée aux intérêts locaux) sous réserve des intérêts italiens mentionnés au paragraphe b.; *b*) Les intérêts de l'Italie en Ethiopie par rapport à l'Erythrée et au Somaliland (y compris le Bénadir) et plus spécialement en ce qui concerne l'interland de ses possessions et l'union territoriale entre elles à l'ouest d'Addis-Abeba; *c*) Les intérêts français en Ethiopie par rapport au protectorat français de la côte des Somalis à l'hinterland de ce protectorat et à la zone nécessaire pour la construction et le trafic du chemin de fer de Djibouti à Addis-Abeba ». On voit qu'il s'agit là d'une convention de partage.

(59) Déjà l'Abyssinie a conclu divers traités de commerce ou de délimitation de frontières avec l'Angleterre, la France, l'Italie, l'Allemagne, l'Autriche, les Etats-Unis et la Belgique.

L'Italie a-t-elle renoncé définitivement à son ancien projet d'établir, dans l'Afrique Equatoriale, un empire colonial, qui absorberait l'Ethiopie ? Les derniers événements sont loin de nous édifier sur cette question (60).

---

(60) Nous faisons allusion aux tractations qui viennent d'avoir lieu entre l'Angleterre et l'Italie. Le gouvernement britannique a protesté contre l'accusation dirigée contre lui par le bruit public, de discuter avec l'Italie fasciste (dont les velléités d'expansion sont connues) un partage de l'Abyssinie, en dehors de la France, troisième puissance signataire de l'acte de 1906. Le *Daily Mail* (du 22 avril 1926) a donné un résumé de l'accord conclu entre l'Italie et l'Angleterre : la première pourrait construire un chemin de fer qui lierait le Somaliland italien avec l'Erythrée en passant par le territoire abyssin; l'Angleterre, de son côté, pourrait construire des travaux d'irrigation sur le lac Tsana et relier, par un chemin de fer, l'Ouganda au Soudan en passant par l'Abyssinie.

Il est difficile de concilier le partage de l'Abyssinie avec le fait que ce pays est l'un des membres de la Société des Nations. Cependant, le *Manchester Gardian* du 22 avril 1926 annonce que l'intervention anglaise aurait lieu au nom de la suppression de la traite, au sujet de laquelle l'Angleterre s'aperçoit brusquement que l'Abyssinie ne prend pas des mesures efficaces ; pour cette raison, le gouvernement britannique se sent obligé de proposer bientôt à la Société des Nations de faire une enquête afin de chercher le meilleur moyen d'aider l'Abyssinie dans sa tâche. Quant à l'Italie, elle vient de procéder à de nouvelles occupations du territoire avoisinant l'Abyssinie. La France, bien qu'on affirme que l'accord anglo-italien lui a été communiqué et qu'elle n'y a fait que quelques réserves de détail, se sent néanmoins isolée. Quelle attitude prendrait-elle vis-à-vis des puissances signataires de l'accord et vis-à-vis de la Société des Nations ?

CHAPITRE II

Facteurs politiques de renaissance qui travaillent les pays musulmans à l'heure actuelle

439. — Ces facteurs sont soit d'ordre intérieur — mouvements divers et quelquefois contradictoires se développant avec une rapidité singulière dans le Proche Orient — soit d'ordre extérieur — visées politiques des puissances occidentales dans l'éternelle « *Question d'Orient* ».

SECTION I

Facteurs internes

440. — On peut ranger les mouvements politiques intérieurs qui agitent l'Orient en trois catégories : mouvements nationalistes, mouvements raciaux et mouvements d'une portée universelle.

Dans presque tous les pays d'Orient, un mouvement nationaliste s'est plus ou moins développé, surtout après la guerre. Les mouvements raciaux qui, jusqu'ici, ont mérité l'attention, sont au nombre de deux : le panarabisme et pantouranisme. Les mouvements à portée universelle, qui doivent être notés ici sont le panislamisme et le panorientalisme.

§ 1. — *Mouvements nationalistes*

441. — L'éveil des « nationalismes » en Orient, après la Grande Guerre, rappelle étrangement les mouvements nationalistes en Europe, à la suite des guerres napoléoniennes. Au XIXe siècle, Napoléon a été le promoteur inconscient des nationalités occidentales ; au XXe siècle, Wilson, peut-être inconsciemment aussi, s'est fait le champion des nationalités orientales. Le concert européen du siècle précédent s'est reconstitué, avec plus d'éclat, dans la Société des Nations de notre siècle ; bientôt viendra se joindre à cet organisme l'Allemagne vaincue, comme jadis la France battue a été admise dans le Concert, peu d'années après la constitution de celui-ci. Le triomphe définitif des nationalités européennes au cours du XIXe siècle n'est-il pas de bon augure pour la victoire des nationalités orientales au cours de notre siècle ?

442. — Partout, en Orient, il y a un mouvement nationaliste (1). Nous avons déjà pu nous en apercevoir dans

(1) Cf. STODDARD : *Le nouveau Monde de l'Islam,* pp. 144-213; ANDRÉ : *L'Islam et les Races,* t. 2, pp. 154-215; RENÉ GROUSSET : *Le Réveil de l'Asie,* pp. 1-148.

le chapitre précédent. Il convient ici d'étudier plus spécialement le mouvement nationaliste dans les quatre pays orientaux les plus avancés : l'Egypte, la Turquie, la Perse et les Indes.

I. — *Le Mouvement nationaliste en Egypte*

443. — Avec l'avènement de Méhémet Ali, l'Egypte a repris conscience d'elle-même. Ce grand conquérant, précurseur des fondateurs du nationalisme moderne en Egypte, n'a pas, à vrai dire, suscité déjà un mouvement nationaliste dans ce pays ; mais il a fondé un Empire égyptien, fort, puissant et étendu (2), et par là, il a fait naître un sentiment d'orgueil chez l'Egyptien, qui s'est aperçu qu'il appartenait à une nation conquérante, et non plus à un peuple soumis au joug turc (3).

Depuis l'expédition de Bonaparte en Egypte, l'Angleterre a eu des visées politiques sur ce pays, qui constitue le point central de la route des Indes. Les événements ont préparé son intervention : mauvais état financier sous Ismaïl, percement du Canal de Suez et révolte de l'armée avec *Arâbi* comme chef. Celui-ci peut être considéré comme le précurseur immédiat de l'idée du patriotisme égyptien. Quel que soit le jugement qu'on porte sur sa capacité et sur sa sincérité, il n'y a pas de

(2) L'Egypte a étendu son autorité dans le *Hidjaz*, l'*Acir*, le *Yémen*, la *Syrie* et le *Soudan*. La Mer Rouge a alors été presque un lac égyptien; sous le khédive Ismaïl, toute la côte occidentale a été une colonie égyptienne.

(3) Il est à noter que c'est le peuple égyptien qui a choisi Méhémet Ali comme gouverneur, choix heureux par lequel s'est affirmée la souveraineté nationale.

doute que l'Egypte fût violemment réveillée par le choc de son mouvement insurrectionnel, et qu'elle ne s'est pas rendormie depuis. De l'agitation de cette époque le pays est sorti avec un gouvernement constitutionnel, le premier qui soit né en Orient, si l'on excepte la constitution éphémère qu'*Abd Al-Hamid* a feint d'accorder à l'Empire ottoman, six ans auparavant, en 1876. Mais les Anglais ne tardèrent pas à occuper militairement l'Egypte, en proclamant à maintes reprises qu'ils étaient complètement désintéressés, et qu'ils n'avaient nullement l'intention de se procurer « aucun avantage territorial, ni la concession d'aucun privilège exclusif ni aucun avantage commercial » (4). Sir Evelyn Baring, futur Lord Cromer, fut nommé le Consul général de l'Angleterre en Egypte ; mais il en devint le véritable maître (5). L'accord de 1904 entre l'Angleterre et la France laissa les mains libres aux deux puissances en Egypte et au Maroc.

(4) L'amiral Seymour déclara au khédive Tewfik en l'informant du bombardement d'Alexandrie : « Le gouvernement de la Grande-Bretagne n'a nullement l'intention de faire la conquête de l'Egypte, non plus que de porter atteinte en aucune façon à la religion ou aux libertés des Egyptiens. *Il a pour unique objectif de protéger Votre Altesse et le peuple égyptien contre les rebelles.* »

(5) Dans son ouvrage : *Modern Egypt,* lord Cromer a exposé comment il comprenait son rôle : « Je n'ai jamais, dit-il, reçu d'instructions générales pour me guider pendant le temps où j'ai tenu le poste d'agent britannique en Egypte et je n'ai jamais sollicité de pareilles instructions, sachant qu'il serait inutile d'en demander. Mes méthodes de gouvernement s'inspirèrent de l'examen de chaque cas particulier. Tantôt j'éperonnais les Egyptiens récalcitrants pour les pousser sur les sentiers du progrès; tantôt je modérais les impatiences d'un réformateur

444. — Le mouvement nationaliste s'est d'abord dessiné dans les toutes premières années de notre siècle, sous l'impulsion d'un jeune patriote plein d'enthousiasme, *Moustafa Kemal.* Sa mort prématurée (à l'âge de 34 ans), loin de diminuer l'activité du mouvement, contribua à augmenter le nombre des recrues du *Parti nationaliste* fondé par lui. Il eut comme successeur Mohammed Farid, qui, après avoir fait les plus grands sacrifices pour son pays, mourut en exil, il y a peu d'années.

445. — Au commencement de la Grande Guerre, l'Angleterre proclama son protectorat sur l'Egypte. Pendant la guerre, l'Egypte s'est rangée aux côtés des Alliés, dans l'attente d'une libération que l'Angleterre faisait luire à ses yeux. Peu après la conclusion de l'armistice, une délégation (*wafd*) fut constituée, sous la présidence de

anglais. Parfois j'avais à expliquer à un Musulman, dont la mentalité était préhistorique, les différences existant entre les principes de gouvernement en usage au VIIe siècle et ceux du XIXe. En d'autres circonstances, il me fallait faire entendre à un jeune Egyptien gallicisé que les doctrines d'un régime ultra-républicain n'étaient pas applicables à la société égyptienne de notre temps... J'avais à reconnaître publiquement la suprématie du Sultan et à m'opposer à l'infiltration d'aucun élément turc dans l'administration; car cela eut signifié une tendance au retour à la barbarie. Souvent, retiré dans ma coquille diplomatique, je paraissais simplement l'égal des consuls généraux des autres puissances. Mais, quelquefois aussi, je passais avant tout le monde, comme le représentant du Souverain dont les soldats tenaient l'Egypte dans leurs serres... En résumé, je n'avais pas à gouverner l'Egypte, mais à seconder, sans en avoir l'air, le gouvernement de ce pays, et je gouvernais sans avoir aucune autorité légitime sur les agents et les personnes avec qui j'étais en rapport. » *Modern Egypt*, éd. de 1911, p. 712.

Zaghloul Pacha (6), pour présenter les revendications de l'Egypte à la Conférence de la Paix à Paris. La réponse de l'Angleterre fut la déportation du Président et de trois autres membres à Malte. La réplique de l'Egypte fut la révolution. Ce n'est guère qu'au bout

(6) « Sa'd Zaghloul, écrit le baron Carra de VAUX, la plus grande personnalité représentative du nationalisme égyptien, appartint d'abord au parti « populaire »... Sa'd Zaghloul avait été ministre... sous l'administration de lord Cromer, et celui-ci, passant ses pouvoirs à son successeur, lui avait recommandé Zaghloul en disant : « Sa'd Zaghloul fournira, si je ne m'abuse, une belle carrière politique. Il possède toutes les qualités requises pour bien servir son pays. Il est honnête, il est instruit; il a le courage de ses opinions; il ira plus loin. » *Les Penseurs de l'Islam*, t. 5 (1926), pp. 296-297.

Ce qui fait la supériorité de Zaghloul Pacha c'est qu'il a pu pénétrer l'âme des paysans. Du temps de Moustafa Kamel c'étaient surtout les étudiants et la classe instruite en général qui fournissaient ses recrues au mouvement patriotique, tandis que maintenant le plus humble paysan comprend à sa manière ce qu'est la patrie, grâce à Zaghloul, l'orateur le plus éloquent, peut-être, de tout l'Orient arabe. La description suivante du retour de Zaghloul Pacha au Caire montre sa popularité croissante. « Son retour au Caire, écrit M. Roger Lambelin, eut un caractère vraiment triomphal. L'exil avait accru sa popularité. On lui savait un gré infini d'avoir lutté et souffert pour la cause nationale et c'est avec un enthousiasme indescriptible qu'il fut accueilli dans la capitale. Une foule évaluée à 300.000 personnes s'échelonnait de la gare à la maison du pacha, sur un parcours d'environ deux kilomètres. La foule était si dense, aux abords de l'Esbekieh, que toute circulation devenait impossible. Les ovations, les vivats éclataient au passage du cortège comme des roulements de tonnerre. Aucun agent de police, aucun soldat anglais ne se montra, mais la discipline de ces masses populaires était telle que les voitures où avaient pris place le champion de l'indépendance et ses amis purent défiler à petite allure et sans arrêt. Les femmes étaient très nombreuses et leurs cris, poussés sur un mode aigu, se détachaient des grondements gutturaux des acclamations masculines. C'est que

de deux mois que la rébellion fut cruellement matée par les troupes anglaises (7). En même temps, les proscrits de Malte étaient libérés et autorisés à se fixer à

les femmes prétendaient avoir leur place et jouer un rôle dans le mouvement nationaliste. » *L'Egypte et L'Angleterre,* Paris, 1922, pp. 155-156.

La fermeté et la dignité caractérisent la personnalité de Zaghloul Pacha. Moustafa Kamel était grand parce qu'il était patriote ; Zaghloul est patriote parce qu'il est grand. Lorsque les autorités anglaises ont menacé de se servir contre Zaghloul de la loi martiale, le grand patriote a répondu : « J'ai été chargé par la nation de travailler à son indépendance; personne d'autre qu'elle n'a le pouvoir de me relever de ce devoir sacré. C'est pourquoi je reste à ma place, fidèle à mon devoir. Vous avez le pouvoir de faire de nous ce qu'il vous plaira, individus ou sociétés. Nous sommes tout prêts à recevoir ce qui viendra de vous avec un cœur ferme et un esprit droit, sachant que toute dureté que vous emploierez pour contrarier nos légitimes efforts ne peut qu'augmenter dans le pays la foi en sa libération complète. »

Il est à remarquer que le mouvement dirigé par Arâbi eut comme âme l'armée, et non pas le peuple comme aujourd'hui.

(7) Nous laissons la parole à l'auteur de l'*Egypte et l'Angleterre.* « Une fois maîtresse de la situation, l'autorité militaire voulut frapper l'esprit par ce qu'elle appela des « *punitives expeditions* ». Ces campagnes de châtiments ou de représailles ressemblèrent fort aux colonnes infernales qui, sous la Révolution, ravagèrent la Vendée royaliste et catholique. On cernait un village; les soldats avaient toute liberté pour s'emparer de ce qui leur plaisait. On tirait comme sur du gibier sur quiconque voulait franchir la ligne du blocus, après quoi on mettait le feu aux habitations et on surveillait l'incendie pour qu'après l'opération il ne restât plus que des débris fumants. Un an après cette sauvage répression, qui eut pour principal effet d'attirer encore la haine contre les Anglais, il y avait à quelques kilomètres du Caire un de ces anciens villages, rasé et brûlé, dont aucune case ou maison n'était encore reconstruite. » ROGER LAMBELIN : *L'Egypte et l'Angleterre,* pp. 134-135.

Citons aussi ces paroles d'un auteur anglais, sir V. Chirol, qui

Paris, où aucun accès à la Conférence de la Paix ne leur fut permis.

446. — A la rébellion active succéda une résistance passive : grève d'étudiants, d'ouvriers et de fonctionnaires, mécontentement produit dans toutes les classes par la sanglante répression de la révolte. C'est alors que la Mission Milner fut envoyée « pour enquêter sur les causes des récents désordres de l'Egypte, faire un rapport sur la situation actuelle du pays et la forme de Constitution qui, *sous l'égide du Protectorat*, serait le mieux appropriée au rétablissement de la paix et de la prospérité, ainsi qu'au développement progressif des institutions de *self-government* et à la protection des intérêts étrangers ». La Mission, à son arrivée en Egypte, fut saluée par l'organisation d'un boycottage général des produits anglais, parce qu'on la considéra comme travaillant « sous l'égide du Protectorat ». Elle quitta l'Egypte, et, à Londres, elle entra en négociations

déclare que « le gouvernement anglais n'a rien fait pour gagner la confiance des classes supérieures, qui, même avant la guerre, supportaient impatiemment le joug d'un protectorat déguisé; et qu'il s'est irrémédiablement aliéné les masses rurales qui forment la grande majorité de la population. » CHIROL : *The Egyptian Problem,* p. 141.

Les Anglais se vantent souvent que l'Egypte doit uniquement à eux le progrès qui s'est réalisé dans le pays depuis cinquante ans. Il nous suffira, pour remettre les choses au point, d'enregistrer le témoignage d'un Anglais conservateur particulièrement compétent pour parler des problèmes africains, lord Milner, dans son ouvrage *England in Egypt* ,p. 169). « Je ne suis pas de ceux, dit-il, qui pensent que tout ce qui s'est fait en Egypte depuis 1882 est dû aux Anglais. Je suis le premier à reconnaître le rôle très important joué dans la renaissance du pays par des indigènes et d'autres Européens. »

avec la Délégation à Paris. De ces conversations sortit un projet établissant les bases d'un accord possible entre l'Egypte et l'Angleterre. Le peuple égyptien fit des réserves fort importantes sur ce projet. Des négociations officielles furent engagées entre les gouvernements des deux pays sans aucun résultat.

447. — Lord Allenby, haut commissaire britannique en Egypte, convaincu du caractère sérieux du mouvement nationaliste, partit en personne pour l'Angleterre et obtint la déclaration unilatérale du 28 février 1922 (8).

(8) Voici le texte de ce document fondamental, qui forme la base de la politique anglaise actuelle en Egypte : « Déclaration à l'Egypte : Considérant que le gouvernement de Sa Majesté, conformément à ses intentions déclarées, désire immédiatement reconnaître l'Egypte comme Etat souverain et indépendant; considérant que les relations entre le gouvernement de Sa Majesté et l'Egypte constituent un intérêt essentiel pour l'Empire britannique; sont déclarés par les présentes les principes suivants : 1) Le protectorat britannique de l'Egypte est terminé, et l'Egypte est déclaré Etat souverain et indépendant; 2) aussitôt que le gouvernement de Sa Hautesse aura promulgué un « *Act* » d'indemnité applicable à tous les habitants de l'Egypte, la loi martiale proclamée le 2 novembre 1914 sera abrogée; 3) en attendant le moment où il sera possible, par la libre discussion et des accomodements amicaux des deux côtés, de conclure, entre le gouvernement de Sa Majesté et le gouvernement égyptien, des accords en ce qui regarde les matières suivantes, ces matières seront réservées à la discrétion du gouvernement de Sa Majesté : *a*) La sécurité des communications de l'Empire britannique en Egypte; *b*) la défense de l'Egypte contre toute agression étrangère ou contre toute ingérence étrangère, directe ou indirecte; *c*) la protection des intérêts étrangers en Egypte et la protection des minorités; *d*) le Soudan. En attendant la conclusion de tels accords, le *statu quo* en toutes ces matières restera intact. » (*Journal Officiel*, n° 20 du 28 février 1922).

Quelle est au juste la situation internationale de l'Egypte après cette déclaration ? Dans une dépêche envoyée le 6 dé-

Un régime constitutionnel fut institué. A la suite de l'échec des négociations officielles entre Zaghloul et Mac Donald, à Londres, l'Angleterre a pu constater que

cembre 1921 à lord Curzon, lord Allenby dit : « L'action que je conseille aujourd'hui obligerait le gouvernement britannique à mettre fin au protectorat par une déclaration unilatérale. Vous vous souvenez que cette procédure a été un moment suggérée et je ne vois aucune raison de ne pas la suivre. Le principal argument en faveur du mot « Protectorat » est sa valeur diplomatique dans les relations avec les pays étrangers. A part cela, le terme ne signifie pas grand'chose et il a pour les Egyptiens une consonnance, une signification des plus désagréables. La déclaration contenue dans la Note remise au sultan (il s'agit d'une Note Explicative remise à la suite de l'échec des premières négociations officielles) équivaut à l'affirmation d'une doctrine de Monroe appliquée à l'Egypte... » Ces derniers mots nous semblent fort bien caractériser la véritable situation de l'Egypte vis-à-vis de l'Angleterre. Celle-ci applique la doctrine de Monroe dans ses relations avec l'Egypte. C'est ce qu'atteste assez le fait même que, lorsqu'elle a communiqué la Déclaration aux puissances étrangères, elle a affirmé qu'elle considérerait comme un acte inamical toute ingérence d'une puissance dans ses relations avec l'Egypte. (Cf. Liu Mou-Cho : *De la Condition Internationale de l'Egypte depuis la Déclaration Anglaise de* 1922, thèse, Lyon, 1925, p. 144; l'auteur est d'avis que l'Egypte se trouve actuellement sous un protectorat déguisé en fait).

A notre avis, l'opération politique à laquelle se rattache la Déclaration était, dans l'esprit du gouvernement anglais, destinée à se décomposer en deux parties. La première, celle qui donne une satisfaction platonique à l'amour-propre de l'Egypte, est contenue dans le Corps principal de la Déclaration. La seconde tendait à maintenir à l'Angleterre les avantages pratiques qui découlaient jusque-là du protectorat officiel. Le gouvernement britannique, par ses quatre points réservés, s'est déjà assuré en Egypte une situation de fait apte à lui donner satisfaction sur ce point, en attendant la transformation de cette situation de fait en une situation légale par la conclusion des accords prévus dans la Déclaration. L'Angleterre ne consent en réalité aucun sacrifice en suivant cette politique. Elle n'a

la politique de la déclaration unilatérale ne conduisait pas au résultat voulu : la légitimation de sa situation en Egypte. Elle a profité de l'occasion qui lui était fournie par l'assassinat du Sirdar pour inaugurer une nou-

jamais eu en Egypte plus qu'une situation de fait; le protectorat proclamé en 1914 n'a pas été accompagné par un traité l'organisant, et aucun ministère responsable en Egypte, étant donné l'état d'esprit du pays, n'oserait signer le traité en question. Lord Allenby, dans une dépêche câblée le 11 décembre 1921, a dit : « Aucun Egyptien, quels que soient ses sentiments personnels, n'apposerait sa signature sur une convention qui paraîtrait incompatible avec la complète indépendance de son pays. En conséquence, *il est nécessaire d'abandonner définitivement l'idée que la question égyptienne peut être résolue au moyen d'un traité.* »

Au moment où le Discours du Trône, prononcé à l'ouverture du Parlement égyptien le 10 juin 1926, prévoit l'entrée de l'Egypte dans la Société des Nations, il semble qu'en liant le traité d'alliance définitive que l'Angleterre a proposé à l'Egypte, lors du projet Milner, aux articles 10, 12, 15, 16 et 17 du Pacte, les relations entre l'Egypte et l'Angleterre trouveraient une base internationale qui éloignerait l'idée d'un protectorat déguisé et rapprocherait le traité d'un pacte de sécurité régional. L'Egypte pourrait également profiter de son entrée dans cet organisme international pour obtenir dans la zone du Canal de Suez un régime semblable à celui de la Sarre ou de Dantzig, avec l'occupation d'une armée anglo-égyptienne, qui serait mandataire de la S. D. N. sans préjudice à la souveraineté de l'Egypte sur le territoire. Quant au Soudan, on pourrait adopter un *modus vivendi.*

Il va sans dire que ces principes constituent une *conciliation* entre les revendications légitimes de l'Egypte et les intérêts de l'Empire britannique. Ceci n'implique nullement dans notre pensée que l'Egypte n'est pas en droit d'exiger son indépendance complète et sa pleine liberté d'action.

velle politique, consistant dans une confiscation du Soudan et une intervention dans les affaires intérieures et extérieures de l'Egypte, aussi continue et active qu'au temps de Lord Cromer. Le parlement fut deux fois dissous. Lord Allenby, inaugurateur de la politique de la déclaration unilatérale, fut rappelé et remplacé par Lord George Lloyd, qui cherche à consolider la nouvelle politique en exploitant les querelles de partis (9).

448. — Deux choses caractérisent le mouvement nationaliste actuel en Egypte : 1) Il est exclusivement patriotique ; aucune considération religieuse n'entre en ligne de compte. Les Musulmans et les Coptes travaillent côte à côte dans les divers partis politiques ; on compte des représentants de ces deux groupes confessionnels parmi les patriotes auxquels l'Egypte doit le succès de son mouvement.

2) Des classes et groupes jusque-là écartés de la vie publique, y font leur entrée : les femmes et les paysans.

(9) Nous sommes heureux de constater la disparition des disputes des partis devant le danger de cette nouvelle politique. Les dernières élections qui ont suivi la deuxième dissolution de la Chambre marquent une étape décisive dans le mouvement nationaliste. Mais il ne faut pas perdre de vue la nécessité absolue de maintenir l'accord le plus parfait entre les partis politiques, si l'on veut obtenir un revirement de la politique anglaise dans le sens d'une entente sincère qui concilierait les intérêts britanniques avec les revendications légitimes de l'Egypte, et si l'on veut sauvegarder les institutions constitutionnelles qui constituent le gain le plus réel résultant de la Déclaration du 28 février 1922.

II. — *Le Mouvement nationaliste en Turquie*

449. — On peut dire que ce mouvement a passé par trois étapes. Au début, des ministres réformateurs (ex. : *Midhat, Rachid, Aali*) tentèrent d'implanter un mouvement de renaissance dans le pays, mais ils furent impuissants à relever l'Empire ottoman de sa décadence.

450. — Ensuite, les Jeunes Turcs qui, pour la plupart, avaient d'abord dû fuir la Turquie pour échapper à la tyrannie d'*Abd Al-Hamid*, parvinrent à susciter contre lui une insurrection, et après l'avoir déposé, s'emparèrent du pouvoir. De 1908 à 1914, la Turquie passa par une succession de crises ; les Jeunes Turcs n'eurent pas le temps de tenter réellement des réformes intérieures. Des erreurs commises par eux (telles que la politique pantouranienne à outrance qui réveilla le panarabisme) ajoutèrent à des difficultés déjà inextricables. Au lendemain des guerres balkaniques, la Turquie fut presque complètement chassée de l'Europe. En se rangeant, pendant la Grande Guerre, aux côtés des empires centraux, elle s'exposa aux attaques de l'Angleterre et de la France à Gallipoli, à l'avance des troupes russes en Asie Mineure, et à l'envahissement de la Mésopotamie par l'armée anglo-indienne. Avec la révolution arabe, suscitée par l'Angleterre, elle se trouva également attaquée par les Anglais et les Arabes en Syrie. Après sa défaite finale, dans l'automne de 1918, les Jeunes Turcs disparurent. Enver Pacha se réfugia dans l'Asie Centrale, et les hommes de l'ancien régime reprirent le pouvoir.

451. — D'après les conventions conclues entre les Alliés, pendant la guerre, pour régler le partage de la Turquie, la Russie devait s'emparer de toute l'Arménie, de l'Anatolie Orientale, de Constantinople et des Détroits ; la France et l'Angleterre devaient se partager la Syrie et la Mésopotamie ; l'Italie s'assignait comme part l'Anatolie Occidentale, avec Smyrne et Adalia. L'effondrement de la Russie la fit disparaître de la scène. Les Grecs obtinrent, en 1919, la côte occidentale de l'Asie Mineure (y compris Smyrne). Le débarquement des troupes grecques dans l'Anatolie produisit une indignation violente parmi le peuple turc. *Moustapha Kémal,* qui fut envoyé comme inspecteur général de l'armée d'Orient à Amassia, procéda secrètement, avec l'aide de *Raouf Bey,* à l'organisation d'une armée pour sauver son pays. Rappelé à Constantinople, il refusa d'obéir et se proclama indépendant. Un congrès des provinces d'Anatolie se tint à Erzeroum. Les Alliés, en autorisant les Grecs à débarquer à Smyrne, déterminèrent un courant d'opinion qui vint renforcer le mouvement nationaliste de Moustapha Kémal. En février 1920, la Conférence de la Paix reprit l'examen de la question turque. Dès qu'on sut dans quel esprit le traité de paix allait être conclu, des protestations s'élevèrent de la part du monde musulman, particulièrement des Indes (10). Constantinople fut occupé par les

(10) En novembre 1919, eut lieu à Delhi un Congrès pour la Défense du Califat, puis en décembre un autre Congrès à Amritsar; un troisième fut tenu sous la présidence de *Chawkat Ali.* Une délégation sous la présidence de Mohammed Ali fut envoyée à Londres et reçue par M. Lloyd George en mars 1920 (Cf. GASTON GAILLARD : *Les Turcs et l'Europe,* Paris, 1920,

Anglais, qui imposèrent le ministère de Domad Farid Pacha, un homme qui leur était acquis. Le Cheikh Al-Islam (le chef religieux en Turquie), *Moustafa Sabri*, lança un appel contre les « rebelles », c'est-à-dire les instigateurs du mouvement nationaliste. Sur ces entrefaites, Moustafa Kémal constitua une Assemb :e Nationale à Angora (11).

pp. 109-126. R. M. M., XLI, pp. 165-215. BARON C. RA DE VAUX : *Les Penseurs de l'Islam*, t. 5, pp. 379-384. Le ésident de la délégation fut également reçu par le Pape Benoît XV. Voici ce que dit le journal « *La Croix* » relativement à ce sujet : « Mohamed Ali, président de la délégation de l'Inde pour le Califat, et M. Hayat, secrétaire, reviennent de Rome, où Sa Sainteté le Pape leur a accordé une entrevue et les a reçus avec une cordialité marquée. Sa Sainteté reconnut bien volontiers la tolérance religieuse des Turcs Ottomans et de leur gouvernement et ajouta que le délégué apostolique de Constantinople en avait donné des témoignages dans ses rapports. Sa Sainteté eut l'amabilité d'autoriser M. Mohamed Ali à donner aux peuples de l'Inde et au monde musulman l'assurance de sa cordiale sympathie pour la mission de paix et de réconciliation que la délégation poursuivait tout en défendant la foi musulmane et le Califat. » (*La Croix* du 5 août 1920).

Cf. aussi le « *Morning Post* » du 21 septembre 1922 qui reproduit un télégramme de protestation contre la politique anglaise vis-à-vis de la Turquie, envoyé à Londres par le président de la commission centrale pour le Califat des Indes (*Oriente Moderno*, II (1923), p. 326.

(11) Le 28 janvier 1920, les députés du Parlement ottoman ont approuvé et signé le « *Pacte National* ». Aux termes de l'article 1 de ce pacte : « Le sort des territoires de l'Empire Ottoman exclusivement peuplés par des majorités arabes et se trouvant lors de la conclusion de l'armistice du 30 octobre 1918 sous l'occupation des armées ennemies, doit être réglé selon la volonté librement exprimée par les populations locales. Les parties de l'Empire en deçà et au delà de la ligne d'armistice et habitées par une majorité musulmano-ottomane dont les éléments constitutifs, unis par des liens religieux et cultuels et

Le Traité de Sèvres, en août 1920, détacha de la Turquie les provinces arabes, lui enleva la Thrace Orientale (avec Andrinople) et le territoire de Smyrne, et prévut un foyer arménien. Angora tint l'acte pour nul. La Russie soviétique encouragea le mouvement nationaliste et organisa des congrès asiatiques, dont les plus importants furent ceux de Bakou, en 1920 [12]. Un traité

par un même idéal, sont animés d'un respect réciproque pour leurs droits ethniques et leurs conditions sociales forment un tout, qui ne souffre, sous quelque prétexte que ce soit, aucune dissociation, ni de fait, ni de droit. » L'article 6 dit : « ...les signataires du présent pacte considèrent la jouissance d'une indépendance entière et d'une liberté complète d'action comme la condition *sine qua non* de l'existence nationale. En conséquence nous nous opposons à toute restriction juridique et financière de nature à entraver notre développement national. » Cf. Pierre Lyautey : *Le Drame Oriental et le Rôle de la France*, Paris, 1923, pp. 239-240. Eliot-Grinnell-Muir : *Modern Turkey*, pp. 629-631.

(12) « Les délégués asiatiques apportaient au Congrès des aspirations, des vœux et des griefs très différents. Les uns, tels les délégués de l'Anatolie, cherchaient surtout un appui matériel, les autres demandaient le maintien de la grandeur islamique; les Hindous voulaient renverser leurs maîtres, les Chinois ne cherchaient qu'à chasser de leur pays les exploiteurs européens et japonais, à secouer le joug des mandarins. A tout cela, les Russes répondirent par des formules assez vagues, s'efforçant de tout concilier; mais le résultat positif était nul. Cependant le Congrès eut pour effet de mettre en présence les délégués des peuples de l'Orient. Ils eurent l'occasion de discuter entre eux, d'aligner leurs rancunes. Ils s'expliquèrent, cherchèrent une issue. Exprimer ses griefs porte à les mieux définir, à s'en mieux pénétrer. L'accord conclu entre les représentants de Moscou et les chefs des divers mouvements asiatiques limita l'action directe du bolchevisme en Orient et laissa une grande initiative aux nationalistes. Ainsi Moscou, après de nombreuses erreurs, faisait preuve d'une compréhension très nouvelle du monde musulman et commençait à saisir ce qui sépare le com-

fut signé, en mars 1921, entre Angora et Moscou ; les deux alliés réglèrent entre eux, et contre l'Angleterre, la question de Transcaucasie (13). En même temps, les Soviets tentèrent d'utiliser Enver Pacha pour renverser Moustafa Kémal. Cette tentative échoua. Enver passa dans le Turkestan, pour réaliser à son profit le programme pantouranien. Il se tourna contre les Soviets et fut tué au cours d'une lutte contre eux.

La France, qui occupa la Cilicie, et qui fut en guerre avec les Kémalistes, signa la paix avec ceux-ci (traité d'Angora, en octobre 1921), remettant la Cilicie aux Turcs (14).

Les troupes kémalistes infligèrent aux Grecs une défaite décisive et entrèrent à Smyrne en septembre 1922. Le traité de Lausanne (juillet 1923) rendit à la Turquie toute l'Asie Mineure et la Thrace Orientale.

munisme de la doctrine islamique. Les chefs de la politique asiatique de Moscou présents au Congrès cessèrent de le prendre de haut; ils firent taire les agents locaux des soviets trop portés à parler en conquérants. Une forme nouvelle de coopération russo-musulmane fut établie; elle allait augmenter le pouvoir d'expansion des nationalismes et la volonté de résistance des masses musulmanes à la tutelle étrangère. Les bases d'un *modus vivendi* entre russes bolcheviks et musulmans nationalistes étaient posées, mais les dirigeants turcs, leur chef Kemal en tête, hésitaient encore à se laisser convaincre. Il faudra pour les rallier de nouvelles fautes anglaises, toute une suite d'agressions, d'attentats, la série des invasions grecques menées par les artilleurs britanniques, le couteau planté dans la gorge par toute l'Anatolie. » BERTHE-GEORGES GAULIS : *Le Nationalisme Turc*, Paris, 1921, pp. 93-94.

(13) Cf. ELIOT-GRINNELL-MUIR : *Modern Turkey*, pp. 645-648.

(14) Cf. PIERRE LYAUTEY : *Le Drame Oriental*, pp. 244-247. Voir aussi un traité avec l'Italie signé en mars 1921. Cf. ELIOT-GRINNELL-MUIR : *Modern Turkey*, pp. 644-645.

452. — Le mouvement kémaliste se caractérise par son aspect militaire. De tous les mouvements nationalistes qui se sont produits en Orient après la guerre, il est le seul qui ait eu à son service une armée organisée. Il est également le seul qui ait réussi d'une façon définitive. Mais le mouvement ne s'est pas borné à un soulèvement militaire. La lutte armée n'en a été que la première phase. Les Kémalistes, plus heureux que les Jeunes Turcs (15), paraissent déterminés à poursuivre leur programme de réformes intérieures. Celui-ci est radical. Il vise à la transformation complète de la Turquie au point de vue social et politique. Sans doute, les dirigeants du mouvement sont inspirés par les meilleures intentions pour leur patrie. Nous aurons l'occasion de parler des réformes qu'ils ont introduites dans la courte période qui a suivi la conclusion du traité de Lausanne. Il nous semble toutefois que l'esprit d'intransigeance novatrice dans lequel les Kémalistes ont poursuivi leur œuvre sociale, n'est, peut-être, pas de nature à assurer la stabilité de cette œuvre. Le milieu turc traditionaliste s'accommode mal de réformes aussi radicales et surtout accomplies avec aussi peu de préparation.

453. — Il nous reste à examiner l'attitude du nationalisme turc vis-à-vis des deux mouvements antérieurs, le panislamisme et le pantouranisme.

(15) En effet, les kémalistes sont débarrassés des anciens soucis de l'Empire Ottoman : les questions balkaniques et les questions arabes. Il semble que la jeune Turquie amoindrie, mais renaissante, est beaucoup plus forte que la vieille Turquie qui était à la tête d'un empire en décadence.

A l'égard du premier de ces mouvements, les Kémalistes ont pris une position très nette. Ils répugnent à toute idée panislamique. La suppression du Califat ottoman en est la preuve éclatante (16). Peut-être ne

(16) Cf. *Oriente Moderno*, II (1923), pp. 585-588, sur l'effet produit dans le monde musulman par l'acte turc. A la page 586, on trouve une interview de Wehdi Effendi, ministre du Chari'ah, accordée au rédacteur du journal d'Angora, « *Hakimiet et Milliet* », où le ministre dit notamment : « La nation musulmane a le devoir de nommer et élire un Calife, c'est pourquoi la *Grande Assemblée Nationale* a accompli un devoir, quand, le siège du Califat étant devenu vacant par la fuite qu'on connaît, elle a élu et nommé, sans subir d'influence, un Calife... Donc, la *Grande Assemblée Nationale* n'a pas violé le Chari'ah ou loi musulmane ». L'auteur italien fait remarquer que le ministre identifie, avec désinvolture, l'Assemblée Nationale Turque avec l'ensemble du monde musulman. On trouve également l'analyse d'une dissertation (risalah) de 28 pages, présentée à la Grande Assemblée par le *Cheik Choukri Effendi,* député, pour défendre l'acte de l'Assemblée au point de vue religieux.

Cf. aussi, même revue, II (1923), pp. 462-465 : l'auteur anonyme analyse les opinions émises dans la presse arabe, spécialement l'égyptienne, sur les deux actes accomplis par la Turquie, séparation du Sultanat et du Califat, puis déportation de Mahomet VI. Voir aussi p. 519 : Attitude des ulémas des Indes à l'égard des récentes initiatives turques — ordre du jour de confiance en Kémal et l'Assemblée d'Angora : ces ulémas demandent qu'on maintienne le prestige et le pouvoir du Califat.

Cf. également, dans la même revue, IV (1924), pp. 14-16, la reproduction d'une lettre l'Agha Khan et de Sayed Ameer Ali à Kémal Pacha au nom des Musulmans des Indes contre la suppression du Califat. Cette lettre de protestation qualifie le Calife comme « la plus *haute autorité spirituelle* dans le monde islamique sunnite », « le lien idéal qui unit l'Islam en une vaste congrégation ». « L'élimination du Califat, en tant que facteur religieux, de l'organisme politique turc signifierait la désagrégation de l'Islam », etc..., p. 17. Observations de Nallino sur cette lettre : L'Agha Khan auquel les Anglais ont donné le titre honorifique d'Altesse, personnage qui est considéré comme le chef des hérétiques ismaïlites, habite partie Londres et partie

sont-ils pas aussi rebelles à l'idée d'un mouvement oriental universel, n'ayant aucune couleur religieuse. C'est du moins ce que fait supposer leur attitude vis-à-vis de la Perse et de l'Afghanistan.

Bombay; ses sentiments anglophiles sont connus et il est au service de la cause britannique. « Son importance dans le monde islamique est beaucoup moindre qu'on ne le pense dans les cercles politiques européens, où des orientaux européanisés et discrédités dans leurs pays rencontrent souvent une fortune imméritée. Quant à l'autre signataire de la lettre, Sayed Ameer Ali, c'est un musulman indien complètement anglicisé, complètement sorti de l'orthodoxie musulmane sous l'influence de l'instruction anglaise. » M. Nallino ajoute en parlant des modernistes anglicisés comme Sayed Ameer Ali : « Guidés par l'intention de concilier la culture occidentale avec l'islamisme, modifiant profondément ce dernier pour l'adapter aux idées européennes, ils ont accueilli avec enthousiasme la croyance erronée de la diplomatie d'Europe que le Calife est le chef spirituel de la religion musulmane et n'ont pas peu contribué à renforcer les dangereux projets des gouvernements européens... Le Calife originairement aurait été pendant un temps le chef temporel et spirituel de tous les musulmans; puis le pouvoir temporel aurait été perdu; plus tard, la qualité du Calife comme chef spirituel de la religion musulmane aurait passé au Sultan Ottoman. » Même numéro, pp. 21-23 : Effet produit en Turquie par la lettre d'Agha Khan et Sayed Ameer Ali.

Voir aussi *Oriente Moderno,* IV (1924), pp. 137-153 : article de fond de Carlo Nallino : *La fine del cosi detto Califatto ottomano* (La fin de la chose dite Califat Ottoman). L'auteur rappelle qu'il a signalé les erreurs diffusées en Europe sur les institutions musulmanes; il dénonce l'agitation orientale moderne pour le Califat comme artificielle; il soutient que l'existence du Califat est incompatible avec celle de la Turquie moderne; il relève les déclarations suivantes que Kémal Pacha a faites à un journaliste français (Maurice Pernod) *La Turquie Nouvelle. Revue des Deux Mondes,* du 12 février 1924, p. 632 : « Notre Prophète a ordonné à ses disciples de convertir les nations du monde à l'Islam, il ne leur a pas ordonné de pourvoir au gouvernement de ces nations. Jamais une telle idée ne passa par son esprit. (En note, Nallino cherche à établir l'inexactitude

Quant au pantouranisme, ils ne paraissent pas y voir un élément essentiel de leur politique. Ils sont trop pratiques pour ne pas reconnaître les difficultés sérieuses de sa réalisation. Cependant, il est sage de ne négliger aucune des cartes qu'on peut avoir dans son jeu. L'idée pantouraniste pourrait être un instrument de liaison entre la Turquie et les pays touraniens; le lien orien-

de cette affirmation de Kémal Pacha). Califat signifie administration, gouvernement. Un Calife qui voudrait vraiment jouer son rôle, gouverner et administrer toutes les nations musulmannes, comment y parviendrait-il ? J'avoue que, si dans ces conditions on m'avait nommé Calife, j'aurais immédiatement donné ma démission. Revenons à l'histoire. Consultons les faits. Les Arabes fondèrent un Califat à Bagdad, mais ils en établirent un autre à Cordoue. Ni les Persans, ni les Afghans, ni les musulmans d'Afrique n'ont jamais reconnu le Calife de Constantinople. L'idée d'un Calife unique exerçant la suprême autorité religieuse sur tous les peuples de l'Islam, est une idée sortie des livres, non de la réalité. Jamais le Calife n'a exercé sur les musulmans un pouvoir analogue à celui que le Pape de Rome exerce sur les catholiques... Les critiques qu'a suscitées notre dernière réforme s'inspirent d'une idée abstraite, irréelle : l'idée panislamique. Cette idée ne s'est jamais traduite dans les faits. »

L'auteur fait remarquer que « selon la bonne doctrine musulmane, le Califat a un caractère directement ou indirectement électif..., ne peut donc rester dans une dynastie particulière... Le Califat n'est que l'expression de ce que nous pourrions appeler le panislamisme politique... Le panislamisme incarné dans le Califat est évidemment inconciliable avec les intérêts des nations occidentales; elles ne peuvent en aucune façon le tolérer parce que ce serait reconnaître l'illégitimité de leur domination sur des terres islamiques, etc..., etc. ».

tal et même religieux, pourrait la rapprocher des pays arabes et iraniens. Pourquoi n'en pas profiter ? (17).

III. — *Le Mouvement nationaliste en Perse*

454. — Dès la fin du XIXe siècle, le peuple persan fut animé d'un sentiment hostile à l'accaparement étranger. En 1891, une société anglaise acheta du *Chah Naçer Al-Din* le monopole de l'exploitation du tabac, avec l'arrière-pensée d'étendre l'influence anglaise dans le pays. Les Mollahs (dirigeants religieux), sous l'influence de *Djamal Al-Din,* décrétèrent la prohibition religieuse de fumer le tabac, pour contrecarrer les desseins anglais. Le Chah fut assassiné en 1896. Sn successeur, *Mozaffar Al-Din Chah,* régna jusqu'à sa mort, en janvier 1907. Peu avant, en juillet 1906, un mouvement contre l'absolutisme du Chah éclata et aboutit à l'établissement d'un régime constitutionnel.

455. — Le successeur de *Mozaffar Al-Din, Mohammad Ali Chah,* fut un souverain très réactionnaire. Il avait comme ministre et conseiller, le sinistre *Amin Al-Sul-*

(17) La Turquie ne doit pas compter uniquement sur la rivalité entre les puissances. Celles-ci ne tardent pas à se mettre d'accord dès que les circonstances l'exigent (Cf. l'accord franco-anglais en 1904 et l'accord anglo-russe en 1907). Il faut qu'elle s'appuie tout d'abord sur sa propre force, et ensuite sur la coopération avec les pays voisins, touraniens, iraniens ou arabes, qui sont ses alliés naturels, parce qu'ayant les mêmes intérêts et menacés des mêmes dangers. Les querelles entre les pays orientaux ne profitent qu'aux puissances étrangères. L'Angleterre a pu dans l'affaire de Mossoul prolonger son mandat sur la Mésopotamie pour 25 ans grâce au conflit qui a surgi entre un pays turc et un pays arabe.

tan, homme corrompu et despotique. La Russie donna son appui à ce ministre, mais celui-ci fut assassiné par une société persane secrète. Le partage de la Perse, en 1907, en zones d'influence entre l'Angleterre et la Russie (18) excita le mouvement nationaliste. Deux partis politiques se constituèrent : les royalistes et les constitutionnels. Le *Chah* réactionnaire s'appuya sur la Russie et l'Angleterre, qui ne tardèrent pas à exploiter la situation à leur profit. Les habitants de Tauris s'insurgèrent. De cette ville, la révolte gagna Recht et Ispahan. Le Chah fut détrôné, en juillet 1909; il s'exila en Crimée. Son fils Ahmad (âgé de 11 ans) fut proclamé Chah. Une tentative pour restaurer l'ex-chah, en juillet 1911, échoua.

456. — La Russie et l'Angleterre profitèrent du désordre pour occuper respectivement le Nord et le Sud du pays. Un expert financier américain, M. Morgan Shuster, qui se dévoua à la défense économique de la Perse et tenta d'organiser ses finances, fut obligé de quitter le pays sous la pression anglo-russe. (19). Le Madjlis (Chambre des députés) fut dissous.

Pendant la guerre, la Russie évacua le pays qui fut occupé par les Anglais. Sir Percy Cox, envoyé à Téhéran, fit signer au ministre persan *Wosouq Al-Dawlah*

(18) On trouvera la convention relative à ce partage d'influences et une note explicative communiquée par l'Angleterre à la Perse dans W. MORGAN SHUSTER. *The Strangling of Persia*, pp. 25-30.

(19) M. Morgan Shuster est l'auteur de l'ouvrage : *The Strangling of Persia* que nous avons déjà cité. Il raconte dans cet ouvrage l'histoire de sa mission.

un traité de protectorat en 1919. Le cabinet de *Wosouq Al-Dawlah* (homme gagné aux Anglais) procéda à une élection apparente pour obtenir une Chambre servile, un jouet aux mains de ses maîtres. Il fit arrêter et déporter les chefs nationalistes.

Les soviets attaquèrent la Perse en 1920. Les anglais laissèrent croître le danger russe pour en profiter comme d'un moyen de pression contre le peuple persan. L'opinion publique réclama le renvoi de *Wosouq Al-Dawlah*, l'instrument anglais. Celui-ci fut remplacé par *Mouchir Al-Dawlah*, un nationaliste. Sir Percy Cox partit pour la Mésopotamie et eut pour successeur M. Norman qui suivit la même politique.

L'armée persane put arrêter l'attaque russe. Les anglais, désappointés, imposèrent la substitution au général persan d'un homme gagné à leur cause, le sirdar Houmayoun. Des élections eurent lieu sous la pression britannique; néanmoins la majorité fut hostile à la ratification du traité de protectorat de 1919; aussi l'ouverture de la session parlementaire fut-elle ajournée.

457. — En février 1921, Rida Khan, un officier qui s'était déjà rendu célèbre par une campagne contre *Mirza Kodjok Khan* (qui s'était allié avec les Russes), marcha sur Téhéran, renversa le cabinet et confia le pouvoir à *Dia' Al-Din*, le rédacteur en chef du journal *Wa'ad*. Les nationalistes furent jetés en prison. ([20]).

(20) « Zia ed Din, dit René Grousset, qui venait chaque jour pour prendre son mot d'ordre à la légation d'Angleterre, entreprit une lutte acharnée contre toute influence étrangère susceptible de faire obstacle à l'hégémonie britannique. » *Le Réveil de l'Asie*, p. 103.

Mais *Rida Khan* ne tarda pas à se révolter contre *Dia' Al-Din*. En même temps, les anglais provoquèrent des révoltes dans les provinces : celles de Mohammed Taghi au Khorassan et d'Ismaïl Aga Siméko dans l'Azerbaïdjan. Mais Rida Khan mâta les deux révoltes.

Les Anglais et les Russes évacuèrent définitivement la Perse en 1921. Le traité de protectorat de 1919 fut dénoncé et remplacé par un accord avec la Turquie, l'Afghanistan et la Russie. Rida Khan, qui avait d'abord été ministre de la guerre, puis premier ministre, vient de se proclamer Chah de Perse. (21).

(21) On voit clairement que c'est le mouvement réactionnaire de *Mohammad Ali Chah* qui a entraîné la chute de sa dynastie.

En suivant le mouvement nationaliste persan, dit M. Morgan Shuster, « le lecteur verra les mêmes figures anciennes faire leur entrée et leur sortie dans cette histoire, quelquefois habillées en ministres royalistes, quelquefois en patriotes populaires. Les cabinets sont constitués et dissous avec une rapidité incroyable; des hommes ayant occupé un rang élevé dans les conseils nationaux tombent en un jour dans l'obscurité complète — pour émerger de nouveau quand des intrigues incessantes les poussent à la faveur du public. Tous ces hommes appartiennent à ce que l'on pourrait appeler la classe professionnelle des gouverneurs en Perse, et c'est là une classe qui existe très nettement... Ainsi les destinées et les espérances de millions de sujets qui n'ont pas la parole dépendent, dans une grande mesure, de la ligne de conduite que quelque membre de cabinet, ou quelque gouverneur professionnel, ou quelque personnage qui s'est intitulé lui-même général, décide d'adopter à un moment donné. Ajoutez à cela le fait que le principal objet de tenir une fonction a toujours été, avec de rares exceptions, de s'enrichir et d'enrichir ses amis, et alors les actes étranges des personnages persans deviennent un peu plus clairs. »

L'auteur américain aurait pu faire les mêmes remarques sur beaucoup de pays orientaux s'il avait étendu le cercle de son voyage d'étude en Orient.

458. — Cet homme de génie paraît tenir la destinée de la Perse dans sa main. Il a fait cesser les troubles et il a déjoué les calculs des puissances étrangères. Arrivé au sommet du pouvoir, sa seule ambition est de s'y maintenir. Le meilleur moyen d'atteindre à ce but est de s'appuyer sur une alliance avec les pays voisins menacés du même danger que la Perse. Cette alliance est déjà faite. La seule chose à redouter c'est que l'ex-Chah soit utilisé par une puissance étrangère pour ressusciter les troubles.

Politiquement et militairement on peut dire que le mouvement nationaliste persan a pour l'instant remporté la victoire. Espérons qu'il saura la consolider en la complétant par une autre sur le terrain économique et social.

IV. — *Le mouvement nationaliste dans l'Inde*

459. — A la fin du XIXe siècle, l'Inde s'éveilla à une nouvelle conscience ethnique et politique. En 1885, le « *National Indian Congress* » se réunit à Bombay. Des réunions successives eurent lieu dans les années suivantes à Calcutta, à Madras, à Bombay, etc., etc. Dans ces réunions, la nation indienne affirma son unité; hindous, musulmans et parsis (22) se tendirent publiquement la main. Le Congrès revendiqua alors pour l'Inde

(22) Les Parsis, descendants des vieux Mazdéens réfugiés dans le pays lors de la chute de l'empire Sassanide, comptent environ cent mille habitants groupés dans les centres commerciaux du Konkan et du Gujerate. C'est une petite minorité d'élite ouverte à la civilisation.

l'élévation au rang d'un « dominion ». En 1892, les réformes Dufferin permirent d'adjoindre un certain nombre de membres indigènes aux conseils législatifs. La déception causée par la timidité de ces réformes fit le jeu des radicaux. La rupture entre ceux-ci et les modérés se produisit en 1907 au Congrès de Surate. *Tilak* (1855-1920), le chef des radicaux, préconisa la révolution et profita d'une famine pour intensifier le mouvement d'opposition. Il fut condamné à six ans de déportation en Birmanie. (23).

Le vice-roi, lord Curzon, s'ingénia à diviser les musulmans et les hindous. Par un découpage arbitraire il divisa le Bengale en deux circonscriptions et réunit le Bengale oriental à l'Assam pour donner la prépondérance aux musulmans dans cette partie du Bengale, d'où suivirent des bagarres entre musulmans et hindous. En décembre 1911, le roi d'Angleterre, George V, vint se faire couronner empereur des Indes à Dehli, où on transféra le siège du gouvernement pour flatter l'orgueil des musulmans. (24). Ceux-ci avaient constitué une « *All Moslem League* » pour se défendre contre une prédominance possible des hindous. Mais ils ne tardèrent pas, grâce à l'attitude des hindous modérés qui reprirent la direction du mouvement nationaliste, à se retourner contre la domination anglaise. Ils se rallièrent aux modérés, tandis que les extrémistes continuaient leur campagne de violence.

(23) L'Inde était en pleine agitation. Les assassinats politiques se multiplièrent. Cf. STODDARD : *Le Nouveau Monde de l'Islam*, pp. 225-226.

(24) Delhi était la capitale de l'empire musulman des Mogols.

460. — **Pendant la guerre, l'Inde, sous la direction des modérés, resta tranquille. Elle fournit même des troupes considérables aux Alliés (environ un million de soldats) qui aidèrent à battre les Turcs et réaliser les desseins anglais dans le Proche-Orient. Gandhi** (25) **lui-**

(25) Mohandas Karamchand Gandhi, né en 1869, fit ses études de droit en Angleterre (Université de Londres). Il devint avocat à la Haute-Cour de Bombay. En 1893, il partit pour l'Afrique du Sud, où on l'appelait à Prétoria, pour plaider une cause importante. Emu par les mauvais traitements dont les Hindous étaient l'objet dans ces pays, il se dévoua à leur cause. « Avec les indiens misérables et persécutés, il fait vie commune, il partage leurs épreuves et il les sanctifie. Car il leur impose la loi de Non-Résistance... C'est une grève religieuse contre laquelle toute violence se brise, comme celle de la Rome impériale contre les premiers chrétiens. Mais bien peu de ces chrétiens auraient porté la doctrine de pardon et d'amour jusqu'au point de venir, comme Gandhi, au secours de leurs persécuteurs menacés. Chaque fois que l'Etat du Sud-Afrique se trouva aux prises avec de graves dangers, Gandhi suspendit la non participation des indiens aux services publics et offrit aussitôt son aide. En 1899, pendant la guerre des Boers, il forma une Croix-Rouge Indienne qui fut deux fois citée à l'ordre du jour, avec des éloges pour sa bravoure sous le feu. En 1904, la peste éclata à Johannesburg ; Gandhi organisa un hôpital. En 1906, les indigènes se soulevèrent au Natal; Gandhi prit part à la guerre à la tête d'un corps de brancardiers et le gouvernement du Natal l'en remercia publiquement. Ces services chevaleresques ne désarmaient pas la fureur xénophobe. Jeté en prison à diverses reprises, et même, peu après les remerciements officiels pour la guerre du Natal, condamné à la réclusion et aux travaux forcés, bâtonné par la populace furieuse, une fois, laissé pour mort, Gandhi connut toutes les souffrances et toutes les humiliations. Rien n'altéra sa foi, elle grandit par l'épreuve... En 1914, un *Act* supprima l'impôt de trois livres et accorda la liberté de résidence dans le Natal à tous les Indiens qui voulaient y rester comme travailleurs libres. Après vingt ans de sacrifices, la Non-Résistance avait vaincu. Gandhi retourna dans l'Inde avec le prestige d'un chef... Il était encore si loin

même participa à des conférences de guerre avec le Vice-Roi, et organisa un corps d'ambulanciers pour le front de la Somme.

Vers la fin de 1917, M. Montagu, secrétaire d'Etat pour l'Inde, vint étudier sur place le problème hindou. Il publia, en juillet 1918, un rapport qui préconisa l'élec-

de songer à la révolte contre l'Empire, que, lorsque la guerre éclata en 1914, il se rendit en Angleterre pour y lever un corps d'ambulanciers. Il croyait honnêtement (écrit-il en 1921), qu'il était citoyen de l'Empire. » Il le rappellera maintes fois dans ses lettres de 1920, *à tous les Anglais de l'Inde :* « Chers amis, nul anglais n'a coopéré plus étroitement que moi à l'Empire pendant vingt-neuf ans d'activité publique. J'ai mis ma vie quatre fois en danger pour l'Angleterre... Jusqu'en 1919, j'ai parlé pour la coopération avec une conviction sincère... » ...Mais il était resté jusqu'en 1919 au second rang, et un peu à l'écart du mouvement nationaliste indien, dont les éléments avancés, réunis en 1916, par Mrs Année Besant (bientôt dépassée), reconnaissaient maintenant pour chef le grand hindou Lôkamnaya Bal Gangakhar Tilak. Homme d'une rare énergie, unissant en un faisceau de fer la triple grandeur de l'intelligence, de la volonté et du caractère, un plus vaste cerveau que Gandhi, plus solidement nourri de la vieille culture asiatique, savant, mathématicien, érudit ayant sacrifié toutes les exigences de son génie au service de sa patrie, et dénué comme Gandhi de toute ambition personnelle, n'attendant que la victoire de sa cause pour se retirer de la scène et reprendre son labeur scientifique, il fut, tant qu'il vécut, le chef incontesté de l'Inde. Que se serait-il passé si une mort prématurée ne l'eut enlevé en août 1920 ? Gandhi, qui s'inclinait devant la souveraineté de son génie, différait profondément de lui sur la méthode politique et, sans doute, n'eut-il gardé, Tilak vivant, que la direction en quelque sorte religieuse du mouvement. Quel eut été l'élan des peuples de l'Inde, sous ce double commandement ? Rien n'aurait pu lui résister ; car Tilak possédait la maîtrise de l'action comme Gandhi des forces intérieures. Le sort en a décidé autrement. On a pu le regretter pour l'Inde et pour Gandhi lui-même. Le rôle de chef de la minorité, de l'élite morale, eût mieux répondu à sa nature et à ses secrets désirs.

tion des corps législatifs avec des pouvoirs étendus, le pouvoir du vice-roi restant suprême. Les nationalistes modérés acceptèrent les conclusions de ce rapport, tandis que les extrémistes (dont Tilak fut le chef) les rejetèrent.

461. — Une commission spéciale, sous la présidence du juge Rowlatt, fut chargée de faire une enquête. Son rapport aboutit à l'adoption du « *Bill Rowlatt* » qui donna aux autorités un pouvoir très étendu pour arrêter les individus sur un simple soupçon. Cette mesure déçut les modérés qui se rallièrent aux extrémistes. Les

Il eût laissé volontiers à Tilak la direction de la majorité. Il n'a jamais eu la foi en la majorité. Cette foi, Tilak la possédait. Ce mathématicien d'action croyait au nombre. Il était démocrate-né. Il était aussi résolument politique sans égards aux exigences de la religion. Il disait que « la politique n'était pas pour les Sâdhus » (les saints, les hommes pieux). Ce savant eût sacrifié, déclarait-il, même la vérité à la liberté de son pays. Et cet homme intègre dont la vie fut d'une pureté sans tache, n'hésitait pas à dire que tout était juste en politique. On peut croire qu'entre une telle personnalité et celle des dictateurs de Moscou, des rapports de pensées eussent été possibles. Mais la pensée de Gandhi y est irréductible. Les discussions entre Tilak et Gandhi n'ont fait, en affirmant leur profonde estime mutuelle, qu'établir l'opposition de leurs méthodes..., c'est-à-dire, en des hommes aussi absolument sincères, chez qui les formes de l'action sont calquées sur celles de la pensée, l'opposition des impératifs qui dominent leur existence. En face de Tilak, Gandhi proclame qu'obligé au choix il sacrifierait la liberté à la vérité. Et quelque amour religieux qu'il ait pour son pays, il met sa religion plus haut encore que le pays. « Je suis marié à l'Inde ; je lui dois tout. Je crois qu'elle a une mission; si elle y manque ce sera pour moi l'heure de l'épreuve et j'espère que, moi, je ne faillirai pas. Ma religion n'a pas de limites géographiques. Si ma foi est vivante, elle dépassera mon amour pour l'Inde même... » ROMAIN ROLLAND ; *Mahatma Gandhi*, 41e éd., Paris, 1924, pp. 19-31.

nationalistes ainsi unis, se livrèrent à des manifestations contre le « *bill* ». La répression fut terrible. A un *meeting* séditieux les troupes britanniques firent feu sur la foule, tuant et blessant plus de 1.500 personnes, événement connu sous le nom de « *Massacre d'Amritsar* ». (26). A la fin de 1919, les propositions du rapport Montagu furent adoptées et transformées en une loi. Cette mesure fut inutile; car l'Angleterre s'était définitivement aliéné l'opinion hindoue, même modérée, comme elle s'était déjà aliéné l'opinion musulmane à cause de son attitude hostile au Califat Ottoman. Les *leaders* musulmans, *Mohammad Ali* et *Chawkat Ali* (deux frères), se mirent d'accord avec le *leader* hindou Gandhi sur un programme commun. Le Congrès National, qui se réunit à Amritsar en décembre 1919, affirma sa solidarité avec la Turquie, la Perse et l'Egypte, et réclama l'autonomie totale de l'Inde. Le Congrès suivant proclama, en décembre 1920, que son objectif était « d'atteindre le *home-rule* (swaraj) (27) par tous les moyens

(26) « Dix-huit cent cinquante coups de feu, dit Sir Valentine Chirol, furent tirés sur cette masse grouillante d'hommes pris comme des rats dans un piège, cherchant en vain une sortie ou se jetant à plat ventre par terre pour échapper à la pluie de balles que le Général Dyer dirigeait personnellement sur les coins les plus denses. » RENÉ GROUSSET : *Le Réveil de l'Asie*, p. 132. Le Général Dyer fut acquitté par une commission d'enquête.

(27) « En quoi consiste la *Swaraj* ?... Il est possible certainement d'indiquer d'avance les grandes lignes du *Swaraj*. Il faut que les représentants de la nation aient un contrôle absolu sur l'éducation, sur la police, sur l'armée. Il faut que notre contrôle sur les finances soit absolu. Et si nous voulons nous gouverner nous-mêmes, il ne faut pas qu'un seul soldat quitte l'Inde

pacifiques et légitimes ». Il adopta la politique de non-coopération. (28). Un « Comité de Congrès » composé de 350 commissaires et un comité exécutif de 15 membres furent constitués; un gouvernement officieux fut ainsi établi.

Un parti modéré, réunit, en décembre 1920, un autre congrès à Madras. Il réclama également « l'autonomie complète, telle que la possèdent les Dominions ». La ligue musulmane sous la présidence de *Hakim Adjmal Khan* se montra aussi ferme. Les nationalistes boycottèrent en masse les élections.

462. — Lord Reading, nommé vice-roi en 1921, obtint de Gandhi un désavœu des actes de violences. Des intrigues commencèrent à diviser les musulmans et les hindous, la Révolte des Moplaks, métis indo-arabes du Malabar, fut réprimée en renouvelant les cruautés d'Amritsar. Les frères Ali furent arrêtés et condamnés à deux ans de prison. C'est alors que le bloc hindou-musulman se reconstitua. Le Prince de Galles dut écourter sa visite à l'Inde devant l'hostilité générale.

sans notre assentiment. Le *Swaraj* que réclame le Congrès n'est pas un *Swaraj* offert par l'Angleterre, c'est le *Swaraj* tel que le réclame la nation et qu'elle est capable de faire respecter, pareil à celui qu'a obtenu l'Afrique du Sud. » GANDHI : *La Jeune Inde* (Traduction et introduction par ROMAIN ROLLAND, Paris, 1925, pp. 166-167.

(28) M. Romain Rolland définit la politique de non-coopération de Gandhi, non pas dans le sens de la résistance passive ou la non-résistance, comme on croit à tort en Europe, mais dans celui de *résistance* pacifique (*Mahatma Gandhi,* pp. 53 et s.). On trouvera des articles écrits par Gandhi sur le mouvement de non-coopération dans GANDHI : *La Jeune Inde,* pp. 86, 97, 110.

La question turque envenima les choses. Le Congrès National, le Congrès de la Ligue Musulmane et la Conférence du Califat furent unanimes à protester contre la politique de M. Lloyd George dans cette question. Celui-ci s'y obstina contre l'avis du vice-roi, lord Reading, et l'avertissement d'*Aga-Khan,* ami traditionnel de l'Angleterre. Il renvoya M. Montagu, secrétaire d'Etat pour l'Inde, qui n'était pas de son avis.

En mars 1922, Gandhi fut arrêté et condamné à six ans de prison. (29). Son lieutenant, feu Das, décida les nationalistes à participer aux élections. Les Swârjistes et les modérés formèrent un bloc dans les Chambres représentatives pour exiger la réforme de la Constitution sur la base de l'autonomie absolue.

En février 1924, Gandhi fut relâché. Les dernières nouvelles annoncent qu'il s'efforce à réconcilier les Swârjistes radicaux et les Swârjistes partisans de la coopération. (30).

Gandhi exerce une influence profonde sur l'esprit hindou. Mais la propagande de l'apôtre de la non coopération aurait besoin pour donner tous ses fruits d'être secondée par le concours d'un homme d'action.

463. — Le jour où elle obtiendrait sa libération, l'Inde ne serait sans doute pas en état de s'organiser, d'une façon viable, sur une base de centralisation. Ce vaste

(29) Cf. GANDHI : *La Jeune Inde* (Trad. Romain Rolland), pp. 357-378.

(30) *Al Siyasah,* du Caire, 4 mai 1926.

pays ne pourrait constituer qu'une sorte d'« Etats-Unis Hindous ». (31).

§ 2. — *Mouvements raciaux*

464. — Jusqu'à présent seules deux races orientales, dispersées dans plusieurs pays, ont pris conscience des liens qui unissent leurs rameaux divers, et ont manifesté le désir, plus ou moins conscient, de se grouper en une fédération de race par une organisation politique commune jusqu'ici mal définie. Ce sont la race arabe et la race touranienne.

I. — *Le Panarabisme*

465. — A) *Historique.* — Habitué à dominer, rebelle à la soumission et jaloux de sa liberté, ayant la conviction d'appartenir au « *Peuple choisi* », l'Arabe est fier de sa race. Déjà sous la première dynastie arabe dans l'Islam, celle des Ommayades, et bien que l'Islam ait supprimé toute barrière entre les nations, l'Arabe hautain et orgueilleux tint à distance les autres « *peuples soumis* », qu'il groupa tous sous le nom dédaigneux de

(31) Cf. Sylvain Lévi : *L'Inde et le Monde*, Paris, 1926, pp. 9-12. M. René Grousset (*Réveil de l'Asie*, pp. 147-148), compare le mouvement de rupture avec la civilisation occidentale, qui se produit actuellement aux Indes, avec le déclin de l'hégémonie héllénique en Orient, au v[e] siècle de l'ère chrétienne, « quand la Syrie et l'Egypte, rejetant la tutelle morale de la Grèce et de Rome, revinrent à la vieille culture araméenne et copte. » « Et ce découronnement intellectuel de l'héllénisme, ajoute-t-il, avait précédé de bien peu la chute politique de la domination byzantine. »

« *Aa'djem* », comme les Romains faisaient jadis pour les « Barbares ». (32). Avec l'avènement des dynasties non-arabes, le désert fut le refuge de cette fière race qui préférait la vie nomade pour garder sa liberté. Aussi les Turcs ne parvinrent-ils jamais à soumettre toute la péninsule arabique.

Plongés dans l'ignorance, et revenus à leurs luttes intestines d'avant l'Islam, les Arabes restèrent effacés pendant plusieurs siècles dans la vie politique de l'Orient. Ce n'est que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle que le premier réveil de l'âme arabe se produisit sous l'impulsion d'un second Mahomet, *Mohammad Ibn Abd Al-Wahhab*, le fondateur du *wahhabisme*. Nous savons comment le mouvement wahhabite sortit finalement triomphant de tant de luttes contre les Turcs, les Egyptiens et les Arabes eux-mêmes, et nous avons vu qu'il domine à l'heure actuelle environ la moitié de l'Arabie. La résistance des Arabes à la domination des Turcs ne s'est jamais limitée au Nedjd. Il y a eu également des insurrections fréquentes au *Yémen* et au *Hidjaz*. (33).

(32) Il est curieux de constater que les jurisconsultes musulmans, même ceux qui ne sont pas de pur sang arabe, ont subi l'influence de ce préjugé en admettant qu'une femme arabe, si humble qu'elle soit, unie en mariage avec un non-arabe, même supérieur à elle dans l'échelle sociale, peut voir son mariage dissous à la demande de ses parents, à cause de l'*indignité* du mari. Le mouvement des *Cho'oubiah* est une réaction contre les prétentions à la supériorité des Arabes.

(33) EUGÈNE JUNG : *Les Puissances devant la Révolte Arabe*, pp. 43-79.

466. — Mais ce n'est qu'au commencement de notre siècle que le mouvement panarabiste s'est débarrassé de l'empreinte religieuse que lui avaient jusque-là donnée les dirigeants bédouins en lutte contre les Turcs impies. Son centre n'est plus au Nedjd, il s'est transporté en Syrie. Déjà dans la seconde moitié du XIXe siècle, un mouvement linguistique arabe fut poursuivi par des sociétés secrètes en Syrie et au Liban, qui visaient à relâcher le lien rattachant les provinces arabes à l'empire ottoman. Le mouvement prit progressivement un caractère politique et, au début du XXe siècle, nous voyons des écrivains arabes musulmans (34) et non musulmans (35) prêcher l'unité de tous les Arabes, abstrac-

(34) Parmi les musulmans, nous citons le nom d'*Abd Al-Rahman Al Kawakiby,* écrivain d'un grand talent et d'un style enflammé. Ses deux ouvrages : *Om Al Qora* et *Caractères de la Tyrannie,* sont très connus dans l'Orient Arabe. Dans le second, il écrivait, s'adressant aux Arabes : « Dieu vous pardonne ! Il vous a créés libres comme la lumière et la brise... Qu'avez-vous fait de votre liberté ? Vos pères ne s'inclinaient que devant Dieu... et ils dorment maintenant droits dans leurs cercueils, fiers jusque dans la mort, cependant que vous, dans la vie, vous êtes pliés en deux, tellement vous vous êtes prosternés... Arabes musulmans, la tyrannie est la plus grande des iniquités. Renversez-là si vous êtes croyants... Arabes non-musulmans, oubliez les vieilles inimitiés. Voyez l'Autriche-Hongrie, les Etats-Unis d'Amérique, leur évolution a rendu possible la solidarité nationale, abstraction faite de la religion. Pourquoi ne pas suivre cette direction et dire à ces étrangers qui ne parlent point notre langue (il veut dire les Turcs) : Laissez-nous gérer nos propres affaires. Unissons-nous en disant : Vive la Nation, Vive la Patrie ! Vivons libres et fiers. » (KHAÏRALLAH : *Les Régions Arabes libérées,* Paris, 1919, pp. 25-26.

(35) Il convient de citer principalement *Negib Azoury,* fondateur de la *Ligue de la Patrie Arabe* et auteur de l'ouvrage : *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque.* Cf. EUGÈNE JUNG : *Les Puissances devant la Révolte Arabe,* pp. 22-29.

tion faite de toute considération religieuse. En 1905, à Paris, se fonda un comité « La *Ligue de la Patrie Arabe* » dont le programme fut la reconstruction d'un empire arabe qui s'étende depuis la vallée du Tigre et de l'Euphrate jusqu'à l'isthme de Suez et depuis la Méditerranée jusqu'à la mer d'Oman, empire constitué d'une confédération des états autonomes.

La proclamation de la constitution en Turquie, en 1908, marqua une trève courte entre les Arabes et les Turcs. Les Jeunes Turcs, en s'engageant dans une politique touranienne, ne tardèrent pas à s'aliéner les Arabes. Ceux-ci fondèrent un comité, *Al-Ikha' Al-Arabi*, qui disparut à la suite de la contre-révolution de mars 1909. Le *Club Littéraire* et une association secrète sous le nom de « *Al-Ahd* » remplacèrent le comité supprimé. Le gouvernement ottoman nomma un comité des réformes qui élabora un programme, mais qui fut dissous avant que ses propositions aient eu aucune suite. En 1910, le parti de la décentralisation, qui s'assignait comme programme l'obtention d'un self-government administratif pour les provinces arabes, fut fondé au Caire par *Rafiq Al Azm*. En 1913, un Congrès arabe présidé par *Al-Zahrâwi* se tint à Paris.

467. — La guerre fournit au mouvement panarabiste les moyens de se développer, et aux puissances étrangères l'occasion de l'exploiter à leur profit. Pendant que l'Angleterre, la France et la Russie s'entendaient sur le

partage de l'Empire Ottoman (36), l'Angleterre entra en négociations avec le Chérif Houssein qui se révolta contre les Turcs après avoir obtenu du gouvernement britannique l'engagement de l'aider à la formation d'un Etat Arabe complètement indépendant dans ses affaires intérieures et extérieures et ayant pour frontières à l'est le golfe Persique; à l'ouest la mer Rouge; les frontières de l'Egypte et la Méditerranée; au nord, les deux vilayets d'Alep et de Mossoul jusqu'à l'embouchure de l'Euphrate et du Tigre. (37).

(36) La Russie obtenait Constantinople, les Détroits et plusieurs provinces de la Turquie Orientale. L'Angleterre et la France obtenaient la Syrie et la Mésopotamie. Par un nouvel accord (en mai 1916) entre ces deux puissances, La France reçut le Liban, la Cilicie et un large territoire au sud de Killis, l'Angleterre s'assigna les deux vilayets de Bagdad et de Baçra. Damas, Alep et Mossoul, devaient faire partie d'un état arabe, sous l'influence anglaise et française. La Palestine devait être internationalisée.

En août 1917, les accords de 1916 furent portés à la connaissance de l'Italie et un nouvel accord fut signé qui donna à cette dernière les vilayets de Konia et d'Aidin avec Smyrne, plus l'extrémité côtière occidentale du vilayet d'Adana.

(37) En octobre 1915, sir Henry Mac-Mahon, sur l'ordre de son gouvernement, adressait au Chérif une lettre qui contenait la note suivante : « Les districts de Mersine et d'Alexandrette et les parties de la Syrie, situées à l'Ouest des districts de Damas, Homs, Hamah et Alep ne peuvent être considérés comme purement arabes et doivent être exclus des limites et frontières envisagées. Avec les modifications ci-dessus et sans préjudice de nos traités actuels avec les chefs arabes, nous acceptons ces limites et frontières ; et, en ce qui concerne à l'intérieur de ces limites, les parties de territoire où la Grande Bretagne est libre d'agir sans porter atteinte aux intérêts de son alliée la France, je suis autorisé par le gouvernement britannique à vous donner les assurances suivantes et à faire la réponse suivante à votre

Une armée anglo-arabe occupa la Syrie, et le royaume du Hidjaz fut reconnu par les puissances, tandis que la Mésopotamie tombait aux mains des Anglais.

468. — Après la guerre, la liquidation du problème arabe déçut les espérances que les panarabistes avaient fondées sur les alliés. *Fayçal*, fils du roi Houssein, s'installa en Syrie et se proclama roi du pays, mais il fut obligé de le quitter devant l'armée française. La Syrie fut placée sous mandat français, la Palestine et la Mésopotamie sous mandat britannique. Le roi Hussein, au lieu d'agrandir son royaume, l'a complètement perdu, après avoir vainement sollicité l'aide de l'Angleterre, son ancienne alliée, pour le défendre contre les attaques victorieuses de son rival, *Ibn Al-So'oud*.

469. — B) *La doctrine du panarabisme; ses possibilités d'avenir.* — Le panarabisme se résume dans l'idée de l'unité de la race arabe dans une organisation fédérative. Les publicistes et les écrivains qui appartiennent à la race arabe affirment souvent l'existence de liens entre tous les Arabes, quelle que soit leur religion [38],

lettre : Sous réserve des modifications ci-dessus, la Grande Bretagne est disposée à reconnaître et à soutenir l'indépendance des Arabes à l'intérieur des territoires compris dans les limites et frontières proposées par le Chérif de la Mecque. »

(38) C'est ainsi que M. Khaïrallah, un écrivain libanais, dit : « Les populations du territoire qui s'étend de la Perse à la Méditerranée et du Taurus à l'Océan Indien, appartiennent presque toutes à la race sémite. Des langues successivement parlées dans ces régions, les unes ont disparu, telles que le Phénicien, les autres sont mortes, telles que l'Hébreu et le Syriaque, uniquement employées dans les cérémonies du culte. Seule la langue arabe reste vivante et seule elle reflète l'âme sémite, dans sa

et en concluent à la nécessité de les fortifier par le développement d'une sorte de groupement politique arabe. Mais quand on veut préciser dans quelles limites et sous quelle forme cette communauté arabe pourrait être constituée, on se heurte à des difficultés. Tout d'abord, il faut écarter du mouvement panarabiste les pays qui, bien que parlant l'arabe, ne sont pas complètement arabisés, tels que l'Afrique du Nord berbère. L'Egypte entrerait dans le mouvement. Elle en serait même le centre comme étant le pays arabe le plus avancé. Mais, en dehors de quelques tentatives entreprises par *Méhémet Ali* et par l'ex-khédive *Abbas-Hilmi* dans le but de fonder un empire arabe, l'Egypte s'est tenue à l'écart de ce courant d'aspirations politiques pour deux raisons. D'abord, le panarabisme s'est d'abord dessiné comme un mouvement anti-turc, à un moment où l'Egypte, séparée de la Turquie depuis longtemps, n'avait pas de raison d'être hostile aux Turcs; tout au contraire, les

pensée, ses rêves, et ses émotions. Cette langue n'est plus la propriété de tel groupe religieux ou de telle région ; c'est un patrimoine commun où chacun peut revendiquer une part égale. Les branches de l'arbre sémite sont trop enchevêtrées pour qu'il soit possible de les démêler. Puis, à quoi bon !... Sans rien sacrifier ou renier de leurs traditions respectives, tous les descendants de la race sémite ont mis tout ensemble leurs gloires, leurs forces et leurs souvenirs, pour constituer un patrimoine commun, autour de cette langue que, tous ils ont balbutiée sur les genoux maternels. Cette concentration de forces éparses n'est plus l'œuvre consciente d'un individu ou d'un groupe déterminé ; c'est une poussée aveugle et mystérieuse ; c'est l'effort ininterrompu de plusieurs générations et de plusieurs siècles ; c'est le fait d'une âme commune que nous pouvons caractériser par la propre expression qu'elle même s'est donnée : L'Ame Arabe. » K. T. Khaïrallah : *Le Problème du Levant, Les Régions Arabes Libérées*, Paris, 1919, p. 15.

nationalistes égyptiens étaient alors poussés à se rapprocher de l'empire ottoman pour échapper à la domination anglaise. D'autre part, même après la chute de l'empire ottoman et la disparition des formes anti-turques du panarabisme, l'Egypte se trouve actuellement trop absorbée par son mouvement nationaliste pour penser sérieusement à autre chose.

Néanmoins, ce pays, qui contient à lui seul la moitié de la communauté arabe, ne pourrait pas se désintéresser complètement du mouvement panarabiste. Sans aller jusqu'à la participation sur le terrain politique, il peut donner au mouvement son appui moral et intellectuel en attendant le moment, plus proche peut-être qu'on ne le pense, où il sera appelé à jouer un rôle plus actif.

470. — Il faut donc nous limiter, pour le moment, à la Péninsule Arabique. Mais là encore on se heurte à trois difficultés. La première vient du fait que les princes arabes, dans l'Arabie proprement dite, se refusent à comprendre les avantages de l'unité. Travaillés par des ambitions personnelles et divisés par les intrigues des puissances étrangères, ils sont jaloux les uns des autres et ne s'accorderont pas volontiers pour réaliser l'unité de leurs pays. (39). En second lieu, il y a des communau-

(39) *Al-Ahram,* du 13 mai 1926, publie un discours prononcé par le poète Amin Al-Rihani (auteur de l'ouvrage : *« Les Princes de l'Arabie »*), à *Djaddah,* en présence du Roi *Ibn Al-So'oud ;* il y fait allusion à la possibilité de l'unification de l'Arabie grâce aux efforts du Roi. En répondant à ce discours, *Ibn Al-So'oud* a fait remarquer que c'est la jalousie entre les Princes Arabes qui forme l'obstacle le plus sérieux à la réalisation de l'unité de l'Arabie.

tés particularistes, notamment en Syrie, qui, pour des causes religieuses, ne semblent pas vouloir se contenter d'une autonomie locale au sein de la grande Confédération Arabe. L'existence d'un foyer sioniste en Palestine complique encore la question. Enfin, les provinces arabes les plus riches et les plus avancées, la Syrie, la Palestine et la Mésopotamie, ne sont pas en état de disposer librement de leur sort.

471. — En dépit de toutes ces difficultés, il y a des raisons sérieuses pour croire que le mouvement aboutira. En effet, le panarabisme a deux foyers principaux, la Syrie, où le mouvement est surtout politique, et le *Nedjd,* où il prend plutôt une couleur religieuse. Ces deux tendances sont faciles à concilier, d'autant plus que l'Islam est un système souple qui ne s'opposerait nullement à l'union politique de populations de confessions diverses, mais ayant en commun la race, la langue et les traditions. De plus, il ne faut pas exagérer la portée de la tendance particulariste en Syrie. Les communautés religieuses dans ce pays ne tarderaient pas à comprendre l'avantage de se rattacher à une communauté arabe sur une base dénuée de toute considération religieuse.

Si le mouvement panarabiste n'existe encore en Syrie qu'à l'état de programme, de desiderata ou de revendications, par contre, dans le *Nedjd* il est déjà entré dans la voie de la réalisation pratique. Le roi *Ibn Al-So'oud* paraît être doué d'un sens politique remarquable. Par la puissance militaire importante dont il dispose et surtout par l'esprit de conciliation dont il a

fait la preuve, il s'est posé comme le champion naturel de l'unité arabe. Le roi comprend la nécessité de ne pas s'aliéner la sympathie des pays voisins, et de ne pas entrer en heurt avec les puissances étrangères qui l'enserrent de tous les côtés. (40).

472. — Une dernière observation. Le panarabisme n'a chance de réussir qu'à la condition d'être dénué de tout caractère agressif. Pour aboutir, les panarabistes doivent travailler, non pas pour la suprématie d'une race, mais pour la liberté et pour une union des peuples arabes qui leur permette de vivre en paix et en termes de parfaite amitié avec les peuples voisins, notamment les nations touraniennes et iraniennes.

II. — *Le Pantouranisme*

473. — A) *Historique.* — Dans l'aperçu rapide que nous avons donné du passé des pays touraniens, nous avons vu que ces peuples ont derrière eux une histoire pleine de souvenirs glorieux de conquêtes et de domination.

(40) On lira quelques notations intéressantes sur les possibilités d'avenir des Wahhabites sous le Roi *Ibn Al-So'oud,* dans R. M. M. LVII, pp. 108-109.

Cf. aussi sur le wahhabisme en général, et sur l'œuvre d'*Ibn Al-So'oud* en particulier. LÉON KRAJEWSKI : *Le Nedjd et les Wahhabites,* dans la *Revue politique et parlementaire,* tome CXXVII (avril 1926), pp. 105-122.

Liés par l'affinité de race et de langue (41), ils s'étendent du Pacifique à la Baltique et de la Méditerranée à l'Océan Arctique, englobant les Turcs Ottomans, les Turkomènes de la Perse et de l'Asie Centrale, les Tartares de la Russie du Sud et de la Transcaucasie, les tribus aborigènes de Sibérie, les Mongols et les Mandchoux, les Magyars de la Hongrie, les Finois de la Finlande et des provinces baltiques. Les ethnologues les appellent la race « Ouralo-Altaïque »; mais ils sont connus plus généralement sous le nom de peuples touraniens.

L'idée du pantouranisme est née chez les Tartares de Russie, qui s'allièrent avec leurs cousins, les Turkomènes de l'Asie Centrale Russe et qui déployèrent une activité politique remarquable au début de notre siècle. (42).

(41) « Au Nord-Est des zônes aryenne et sémitique a dû exister autrefois un système linguistique indépendant qui est à présent représenté par un groupe de langues connu sous le nom de touranien ou ouralo-altaïque. Ce groupe comprend le lapon de Laponie et le dialecte samoyède de Sibérie, le finnois, le magyar, le turc ou tartar, le mandchou et le mongol. En tant que groupe, il n'a pas été ausi étudié à fond que les autres par les philologues européens, et l'on ne sait pas encore avec certitude s'il comprend ou non les langues coréenne et japonaise. » WELLS : *Esquisse de l'Histoire Universelle,* p. 69.

(42) « C'est à la suite de tentatives de russification, dit M. Gaston Gaillard, faites au lendemain de la guerre de 1877, à l'aide de la méthode scolaire d'Elminiski, que se produisirent les premières manifestations du mouvement pantouranien. Ce mouvement pris naissance non pas en Russie, mais dans la Tartarie Russe. Les Tartares des vastes territoires de l'Asie Centrale, à la suite de leur annexion à l'Empire Russe et du contact indirect qui en résulta pour eux avec l'Occident en même temps que par réaction, prirent conscience de leur individualité et de leur force. Une série d'études ethnographiques, qui furent

Un Tartare, Youssouf Bey Ahtchoura Oglou, dans son ouvrage « Trois systèmes politiques », jeta la base du mouvement. Les Turcs Ottomans, au début n'y furent pour rien. (43). *Abd Al-Hamid* engagé dans une politique panislamiste, ne voulut pas encourager une politique raciale. Avec la révolution Jeune Turque de 1908, le parti Union et Progrès adhéra au pantouranisme. Des propagandistes, notamment Ahmed Bey Agayeff avec son organe « Turk Yourdou » (La Maison Turque), se chargèrent de stimuler le mouvement. Avec les guerres balkaniques, les idées pantouraniennes s'étendirent pour

commencées à cette époque par M. de Ujflavi sur les Hongrois — tous les peuples parlant un idiome finno-ougrien pouvant être rattachés à la même souche commune que ceux qui parlent le turc, le mongol et le mandchou — et qui furent continuées par des savants de différentes nationalités, fournirent des bases scientifiques à la doctrine pantouranienne, dont H. Vambéry donna les principes et que Léon Cahen a résumée dans son *Introduction à l'Histoire de l'Asie.* Ce mouvement turco-tartare se développa et ses derniers dirigeants les plus écoutés furent Youssouf Ahtchoura Oglou et Ahmed Agayeff, arrêté au début de l'armistice par les Anglais comme unioniste et envoyé à Malte ; puis Zia Geuk Alb, poète et publiciste turc, l'auteur de Kizil-Elma, « La Pomme Rouge », qui a orienté vers le pantouranisme l'Union et Progrès, où cependant celui-ci comptait beaucoup d'adversaires et qui a été également arrêté et envoyé à Malte. » *Les Turcs et l'Europe,* Paris, 1920, pp. 297-298.

(43) Il est intéressant de remarquer que l'Egypte n'a pas été non plus le foyer originaire du panarabisme. Dans celui-ci, comme dans le pantouranisme, ce n'est pas le peuple qui jouit le plus de son autonomie politique qui a pensé, le premier, à grouper avec lui les autres peuples de la même race. C'est un peuple d'un statut politique inférieur qui a propagé le mouvement racial dans l'espoir de trouver en lui l'instrument de sa libération politique.

englober, non seulement les touraniens musulmans (les Turcs, les Tartares et les Turkomènes), mais aussi les touraniens non-musulmans, notamment les Bulgares et les Hongrois. Les Bulgares, déçus par l'issue de la deuxième guerre balkanique, se rappelèrent de leur origine touranienne, tandis que les Hongrois, jaloux des victoires serbes, adhérèrent au bloc touranien contre le danger du panslavisme.

474. — La grande guerre semblait donner aux Turcs l'occasion de réaliser leurs desseins pantouraniens. Se rangeant aux côtés des empires centraux contre les Alliés (dont la Russie qui dominait une quarantaine de millions de Tartares, Turkomènes et Finnois), ils donnèrent libre essor à leur mouvement racial, et des armées turques se dirigèrent vers l'Asie Centrale en traversant la Transcaucasie et le Nord de la Perse. La défaite finale de l'Allemagne et de ses alliés arrêta cette expansion. Le parti Union et Progrès disparut, mais le mouvement kémaliste semble en être la continuation. Les dirigeants d'Angora paraissent prendre à leur compte la politique pantouranienne de leurs prédécesseurs, d'autant plus qu'ils sont débarrassés de l'élément arabe qui était de nature à les gêner dans la mise en œuvre de cette politique. Ils poursuivent en même temps une politique nationaliste assimilatrice. En voulant introduire en bloc la civilisation occidentale dans leur pays, il semble que les pantouraniens se mettent en contradiction avec leur propre doctrine. Celle-ci s'appuie sur l'orgueil d'une race qui se croit supérieure aux autres. En assimilant cette race aux peuples *inférieurs*

de l'Europe, les kémalistes font évidemment des sacrifices.

475. — B) *La doctrine du pantouranisme, ses possibilités d'avenir.* — En quoi consiste la doctrine pantouranienne ? Elle a deux faces, une face favorable à la race touranienne, et une face hostile aux autres races. La première consiste en une croyance à la vigueur et à la vitalité exceptionnelles de la race commune des touraniens, attestée par un passé glorieux. On envisage la possibilité d'une coopération et même d'une unité politique entre les divers groupes appartenant à cette race. (44).

(44) Mme BERTHE GEORGES GAULIS, dans son ouvrage : « *Angora, Constantinople, Londres* », raconte les entretiens qu'elle a eus en décembre 1921 avec *Hamdoullah Soubhi Bey*, l'ex-ministre kémaliste. Nous détachons de son récit les passages relatifs au mouvement pantouranien. « A ses débuts, disait l'ancien professeur, la civilisation turque entre en contact avec la Perse, puis avec les Byzantins, ensuite avec les Arabes; elle subit ces divers courants, l'influence sémitique surtout la domine ; mais, en Anatolie, le peuple turc livré à lui-même, oublié, négligé, reste ce qu'il était il y a trois mille ans. Il conserve sa sève, sa force... Oui, je vous le disais, quarante-cinq millions de Turcs d'ici à Bombay : Turcs d'Azerbaïdjan, de Boukhara, du Turkestan, de la Perse, de l'Afghanistan, de l'Inde, Turcs des plateaux de Pamir, et tous ayant gardé leur langue, est-ce une force ?... Les Turcs chrétiens, d'après les historiens byzantins, sont les descendants de ces Turcs qui précédèrent en Anatolie les Seljoucides et les Osmanlis... Je vois le retour au passé préislamique (l'interlocuteur prend ici le soin d'affirmer qu'il s'agit de ses idées personnelles et qu'il n'est pas toujours en plein accord avec Mustapha Kémal Pacha), l'affranchissement de la femme. Parmi nous, beaucoup attendent un Sakharia politique. Quant à la philosophie du mouvement, elle se tourne vers l'Occident ; nous implanterons en Asie la formation Occidentale. Nous modèlerons nos écoles d'après les méthodes de

L'aspect agressif de ce mouvement se ramène à la croyance que la race turque est supérieure à toutes les

l'Occident. Pas de panislamisme, mais du nationalisme, la nouvelle formule de l'Asie. Nous serons pour elle ce que vous avez été pour l'Europe, mais cela de façon plus directe, toute moderne, sans étapes intermédiaires... La Turquie devient l'éducatrice de ses voisines asiatiques. Constantinople est un centre d'instruction pour tous les musulmans, mais surtout pour les Turcs de Crimée, de Sibérie, de Boukhara. Je vais retrouver plusieurs de mes anciens élèves dans la légation que Boukhara nous envoie. Sitôt la paix conclue, les écoles d'Asie Mineure se rempliront de jeunes gens venus de l'Asie Centrale. Un réveil de conscience s'opère chez tous les nôtres et cela jusqu'aux confins de la Chine et de la Sibérie. En Crimée, en Azerbaïdjan, à Boukhara des poètes écrivent dans la langue parlée à Constantinople. Dans tous les pays turcs paraissent des journaux qui propagent le turc osmanli. Par toute l'Asie, la langue de Constantinople est appelée le « beau turc ». Les livres scolaires littéraires et scientifiques en langue turque, sont adoptés par toutes les écoles littéraires des pays turcs de l'Asie. Les jeunes gens, qui arrivent de ces terres lointaines, s'instruisent chez nous, et rentrent chez eux imprégnés de nos idées qu'ils propagent sans aucune peine ; car nos pensées sont pareilles. La grande guerre a décuplé cet échange. Des centaines d'officiers turcs, capturés par les Russes, ont mis à profit leur longue captivité, fondant des écoles, donnant des leçons publiques et privées. Ils ont ainsi propagé les chants patriotiques turcs et l'idée nationale. Leur influence a été si grande que nous pouvons dire aujourd'hui ceci : La Turquie, si fort amoindrie géographiquement, s'est élargie moralement et intellectuellement. Les énergies latentes ont partout travaillé. » *Angora, Constantinople, Londres,* Paris, pp. 3-16.

Comme on le voit, le pantouranisme est dénué de toute couleur religieuse ; c'est un mouvement qui englobe des chrétiens aussi bien que les musulmans ; il se tourne même vers le temps préislamique.

Cependant, dans un rapport publié en 1917, par le Bureau britannique d'information (*Intelligence Bureau Department of Information*), on lit le passage suivant : « Dans l'Asie Centrale, le pantouranisme et le panislamisme n'entrent pas en conflit. La totalité de la population est turque ; tous sont des sunnites;

autres races, asiatiques et européennes. L'Asie, d'après cette doctrine, est en décadence depuis longtemps; l'Eu-

et le maître actuel n'est pas un ancien Etat musulman, c'est un conquérant chrétien récent. Si la Russie s'évanouit comme puissance en Perse et dans l'Asie Centrale, la diplomatie Germano-Ottomane fera certainement des efforts sérieux pour établir une alliance turco-islamique englobant la Turquie, la Perse et l'Afghanistan. La politique pantouranienne s'attend à la perte (du moins temporaire) des provinces arabes, de la Turquie, en partie ou en totalité ; mais elle espère en compensation construire un nouvel Empire Turc sur une base touranienne, aux dépens de la Russie, et dans une sphère où la Grande-Bretagne ne pourrait pas intervenir. Son premier objectif est la Caucasie Russe ; à travers la Caucasie elle vise les vastes populations parlant turc de la Russie et de l'Asie Centrale turque; ses aspirations ultimes englobent la Perse méridionale, le Bélouchistan et l'Afghanistan. Ses ambitions donc menacent la sécurité de l'Inde. » ELIOT-GRINNELL-MEARS : *Modern Turkey*, pp. 512-513.

« L'écrasement du despotisme russe — dit le publiciste Tékin Alp, dans son livre : « *L'idéal turc et panturc* », paru en 1915, — par les braves armées allemandes, autrichiennes et turques donnera leur indépendance à 30 ou 40 millions de Touraniens. Avec les dix millions de Turcs Ottomans, cela fera une nation de 50 millions d'hommes, marchant à une grande civilisation qui pourra peut-être se comparer à la civilisation allemande, en ce qu'elle aura la force et l'énergie de s'élever encore plus haut. A certains égards, elle sera supérieure aux civilisations dégénérées de la France et de l'Angleterre. » STODDARD : *Le Nouveau monde de l'Islam*, p. 180. Un officier d'Etat-Major allemand, écrit aussi M. Lothrop Stoddard, rapporte ainsi les propos de tabled'Halil Pacha, commandant turc sur le front de Mésopotamie et oncle d'Enver : « En premier lieu, toutes les tribus de langue turque devraient être réunies en une même nation. Le principe national était suprême ; il devait donc pousser à conquérir le Turkestan, berceau de la puissance et de la gloire Turques. Telle était la première tâche. De cette base, il fallait nouer des relations avec les Yakoutes de Sibérie, qu'on considérait, en raison de la parenté de leur langue, comme les avant-postes les plus éloignés de la race turque à l'Est. Les tribus du Caucase, d'une parenté très étroite, devaient natu-

rope commence à dégénérer; ce sont les touraniens qui tiennent dans leurs mains les destinées du monde; c'est par eux que la civilisation sera sauvée. (45).

476. — Il est certain que ces aspirations raciales du pantouranisme trouvent dans l'histoire des appuis de quelque valeur. Le souvenir des grands conquérants et des grands empires touraniens ainsi que l'affinité réelle de race et de langue entre les peuples turcs, lui constituent de solides titres justificatifs. (46) L'établis-

rellement entrer dans cette union. Les Arméniens et les Georgiens, constituant des nationalités minoritaires sur ce territoire, devaient se soumettre ou être subjugués... Un Empire Turc aussi compact, ayant l'hégémonie sur tout le monde de l'Islam, exercerait une puissante attraction sur l'Afghanistan et la Perse... En décembre 1917, quand le front turc de Mésopotamie menaça de s'effondrer, Halil Pacha me dit à moitié vexé et à moitié en plaisantant : « Si je laissais ce sacré trou de désert aux anglais et si j'allais au Turkestan ériger un nouvel empire pour mon petit garçon ? » Il avait donné à son plus jeune fils le nom du grand conquérant et destructeur Gengis Khan. » « *Le Nouveau Monde de l'Islam* », pp. 180-181.

(46) Au point de vue strictement scientifique, les communautés raciales sont difficiles à justifier. « Le pangermanisme, le panslavisme, le pantouranisme « sont des formules nées de cerveaux intellectuels ou politiques; ce ne sont pas du tout des réalités nées spontanément de la conscience d'une communauté ethnique entre peuples différents ; on groupe, regroupe, disjoint et parfois fabrique des « races » sur les cartes de l'Europe (et sur celles des autres parties du monde) au gré des nécessités ou des opportunités politiques. » EUGÈNE PITTARD : *Les Races et l'Histoire*, pp. 57-58. Mais, comme dit M. Stoddard, « au point de vue politique, cela ne fait pas de différence. Ayant des langues et des tempéraments analogues, et pourvus de traditions si riches et si puissantes, il leur (c'est-à-dire les peuples touraniens) suffirait de se croire une unité au point de vue de la race pour qu'ils constituassent une puissance nationaliste véritablement impressionnante. » *Le Nouveau Monde de l'Islam*, p. 175.

sement d'une solidarité politique touranienne est loin d'être une chose impossible; mais c'est une voie dans laquelle la Turquie ne peut s'engager qu'avec prudence; car les Turcs Ottomans, n'étant qu'une petite branche de cet arbre colossal, risquent d'y être submergés. En outre, il est pratiquement fort difficile de réunir en un organisme politique commun des peuples qui, bien qu'appartenant à la même race, ne sont pas parvenus au même degré de civilisation.

477. — Mais le véritable obstacle au développement pantouranien, c'est l'allure agressive qui lui a été donnée jusqu'ici. Par leurs visées impérialistes à la suprématie, les pantouraniens risquent de retourner contre eux des mouvements raciaux inverses (comme le panslavisme dirigé par la Russie, le mouvement d'union de la race jaune dirigé par la Chine conquise jadis par Gengis Khan). Il serait donc nécessaire pour le succès du mouvement, qu'il se dépouillât de ses tendances agressives actuelles, et qu'il se conciliât avec les grands mouvements orientaux parallèles, particulièrement avec le panarabisme et avec le panorientalisme. La conciliation est facile à opérer. Le panorientalisme ne serait point en contradiction avec un mouvement racial qui prendrait un esprit oriental et pacifique. Comme nous le constaterons plus loin, l'Orient pourrait fort bien se fédérer en cercles raciaux pour se grouper ensuite en une communauté universelle. Mais il est à craindre que le panarabisme se heurte au pantouranisme, si les deux mouvements sont menés sans un sentiment de prudence et de modération par des dirigeants trop portés à se souvenir des animosités anciennes entre les deux races. Et

ceci nous montre quel est le rôle qu'un mouvement oriental universel peut jouer par rapport aux mouvements raciaux. Sa tâche sera précisément de concilier et de rapprocher les différentes races de l'Orient.

§ 3. — *Mouvements d'une portée universelle*

478. — Le panislamisme est un mouvement universel à base politico-religieuse, tandis que le panorientalisme, mouvement également universel, a base purement politique.

I. — *Le Panislamisme*

479. — A) *Historique.* — Le panislamisme, dans un sens large, est aussi vieux que l'Islam lui-même. Le Prophète a fondé un Etat universel dont tous les musulmans sont les sujets. Cet Etat a été perpétué grâce à l'institution du Califat; mais il n'a réussi à grouper tous les musulmans que pendant une courte période. Avec la chute des Ommayades et la division du monde musulman, le Califat a cessé d'être le symbole du panislamisme. Le panislamisme qui, par son essence même, tend à englober en un lien commun tous les musulmans, continua à exister même après le moment où l'autorité du Calife se trouva limitée à une partie du monde islamique. Mais il revêtit alors une autre forme. Il s'appuya sur le sentiment de fraternité si fortement enraciné dans les cœurs des musulmans par les enseignements du Prophète, indépendamment de toute unité

politique. (47). Le panislamisme devint donc un lien moral et religieux quand il cessa d'être un lien politique.

480. — Il se maintint sous cette forme confessionnelle et fut fortifié par les confréries religieuses répandues dans le monde islamique. Mais, au milieu du XIX[e] siècle, le mouvement reprit une forme politique. Jusque-là, le monde musulman, bien qu'en décadence depuis longtemps, n'avait pas senti sérieusement l'oppression étran-sulmane d'alors, n'avait pas encore été disloqué. La Grèce en avait bien été détachée, mais il ne s'agissait là que d'un pays chrétien. Cependant des symptômes de la catastrophe prochaine commençaient à se manifester. On parla du partage de la succession de « l'Homme Malade » même avant sa mort. La résistance d'*Abd El Kader* eut son écho dans bien des pays musulmans et s'affirma comme une leçon et un avertissement. Les puissances poursuivirent leurs projets sans se rendre compte du réveil de l'Islam. Ce réveil ne fut, en effet, au début, que le murmure d'un homme troublé dans son sommeil. Mais bientôt l'homme allait sortir de sa léthargie prolongée.

C'est à ce moment propice que s'ouvrit le règne d'Abd Al-Hamid, dont le nom restera toujours attaché au panislamisme moderne. Le sultan turc s'aperçut qu'il était le Calife de l'Islam. Il en profita pour étendre son prestige et pour chercher à sauver son empire menacé. Ses commissaires se répandirent dans le monde musul-

(47) Il ne faut pas confondre le panislamisme avec le Califat. Le premier existe sans le second. Le second, s'il existe, n'est pas nécessairement le symbole du premier.

man et entreprirent une propagande active en faveur d'une solidarité islamique contre le danger de la domination étrangère. Leur tâche n'était pas difficile. On sentit partout que l'Islam était en péril. Le cri d'alarme de la Turquie eut un grand retentissement; les autres peuples musulmans avaient été préparés par les événements eux-mêmes. Et ainsi s'est déchaînée et propagée avec une extraordinaire rapidité une nouvelle forme du panislamisme politique, nouvelle forme de panislamisme qui doit sa naissance à l'Europe beaucoup plus qu'à un promoteur musulman.

481. — A la puissance du souverain vinrent se joindre les efforts du plus grand génie musulman des temps contemporains. Le panislamisme ne tarda pas à avoir son théoricien et son organisateur dans la personne de *Djamal Al-Din Al-Afghani*, « un homme d'une force de caractère énorme, d'un savoir prodigieux, d'une activité inlassable, d'un courage indomptable, d'une éloquence extraordinaire, tant dans ses discours que dans ses écrits, et d'un extérieur aussi attrayant que majestueux. C'était à la fois un philosophe, un écrivain, un orateur, un journaliste, mais avant tout un politicien ». (48). Il fut animé par une foi vivace dans la renaissance

(48) E. J. BROWNE : *The Persian Revolution.* B. MICHEL ET CHEIKH MOUSTAPHA ABDEL RASIK : *Rissalat Al Tawhid* (Traduit de l'arabe), Paris, Geuthner, 1925, introd. XXI. « Il était entré dans la vie publique à l'âge de 18 ans et parvint au poste de Premier Vizir à l'âge de 27 ans ; mais les vicissitudes politiques le forcèrent à quitter bientôt l'Afghanistan, sa patrie, et depuis lors il ne connut pas un moment de répit dans sa lutte pour l'émancipation des peuples de l'Islam. Voyageant sans cesse pour réaliser son idéal, il parcourut tout l'Orient et les principales capitales de l'Europe ; on prétend même qu'il poussa

de l'Islam, et il prophétisa le relèvement de l'Orient par l'union des peuples musulmans. Les puissances coloniales, particulièrement l'Angleterre, le redoutèrent. Aux Indes, il fut emprisonné. En Perse, il suscita un mouvement national contre les concessions accordées à une Compagnie anglaise de tabac qui cherchait par son activité politique et économique à introduire le doigt de l'Angleterre dans le pays. En Egypte, il fit des disciples (49) et prit part à la révolution d'Arâbi. Expulsé de ce pays par les anglais, il se rendit à Paris, où avec la collaboration du *Cheikh Mohammad Abdou*, un de ses plus célèbres disciples, il créa une société politique, « Le

une pointe jusqu'en Amérique. Nulle part il ne passa inaperçu ; partout il eut non seulement des relations avec les hommes en vue de son temps, mais il sut attirer les grandes masses. Acclamé comme un grand patriote par ses admirateurs, décrié comme un agitateur dangereux par ses adversaires, il sut même intéresser à sa cause le Shah de Perse. Cependant celui-ci lui retira bientôt son appui, et le Cheikh Djamal Eddin passa les cinq dernières années de sa vie à Constantinople, où le Sultan Abd-Al Hamid le tint dans une captivité dorée ; il y mourut en 1897, dans des conditions assez mystérieuses et l'on parla même d'empoisonnement... Partout où il passa, il laissa derrière lui un foyer de lutte et l'on peut dire sans exagération que tous les mouvements d'émancipation nationale, de réaction contre l'emprise européenne auxquels nous assistons en Orient depuis une vingtaine d'années, ont leur origine directe dans sa propagande. » B. Michel et Cheikh Abdel Razik : *Rissalat Al Tawhid*. Introduction XXII, XXIII. Cf. aussi De Lacy O' Lear : *Islam at the cross roads*, London, 1923, pp. 123-125.

(49) Ses plus grands disciples furent *Cheikh Mohammad Abdou* et *Zagloul Pacha*. Le premier, après une courte activité de propagande panislamique, rentra dans son pays et se donna à l'œuvre sociale et à la réforme religieuse. Le second n'est pas panislamiste ; il est le représentant actuel du nationalisme égyptien.

Lien indissoluble » (*Al Orwah al Wotsqa*), qui devait servir de trait-d'union entre les musulmans du monde entier et réunir leurs efforts dans la lutte contre la domination étrangère et le despotisme intérieur. (50). Obligé de suspendre la publication du périodique, qui était l'organe de cette société, il poursuivit ses pérégrinations qui le conduisirent finalement à Constantinople. Abd Al-Hamid trouva en lui un collaborateur précieux et le plaça à la tête de son bureau de propagande panislamique.

482. — La révolution des « Jeunes Turcs » marqua un recul pour le panislamisme. Les hommes d'Union et Progrès, tout en poursuivant dans une certaine mesure le mouvement inauguré par Abd Al-Hamid, dès le début penchèrent plutôt vers le pantouranisme, puis se laissèrent franchement entraîner dans cette nouvelle direction. Le mouvement panarabiste, s'opposant au pantouranisme et divisant ainsi deux peuples musulmans, contribua a affaiblir le lien universel de l'Islam.

483. — Mais cette fois encore l'Europe se chargea de ranimer le mouvement. L'Autriche, en enlevant la Bosnie-Herzégovine, l'Italie en se jetant sur la Tripolitaine, les Balkans en se soulevant contre la Turquie avec l'appui des puissances européennes, déchaînèrent la colère

(50) « La société eut pour organe un journal du même nom ; Djamal Eddin en était le directeur politique et le Cheikh Abdou le rédacteur en chef ; ce fut le directeur politique qui donna le ton au journal, ton bien autrement agressif et révolutionnaire que les articles du Cheikh... Aussi cette publication fut-elle de courte durée ; les rédacteurs durent la suspendre après huit mois d'existence, pendant lesquels ils avaient fait paraître dix-huit numéro. » *Rissalat al Tawhid*, XXXV.

du monde musulman qui avait vu ces calamités se succéder dans une courte période de cinq ans. ([51]). Ces déceptions ne se traduisirent encore que par le développement d'un sentiment profond de détresse dans l'ensemble de l'Orient qui demeurait incapable d'action. L'appel de la Turquie à la guerre sainte, pendant la grande guerre, n'eut pas d'écho. Au contraire, les musulmans se battirent les uns contre les autres, dans les deux camps. Le mouvement panislamique antérieur avait manqué de cohésion et, pendant cette période d'avant la guerre mondiale, il était resté quelque peu factice.

Les mouvements nationalistes et les mouvements de race, qui se sont dessinés en Orient bien avant la guerre et se sont singulièrement fortifiés depuis, ne sont pas de nature à se concilier facilement avec un lien universel basé uniquement sur la religion. L'Islam n'est pas tout l'Orient, et cependant l'Orient sent qu'il doit être un tout. Le panislamisme est trop étroit. Il a besoin d'être élargi.

484. — B) *La doctrine du panislamisme, ses possibilités d'avenir.* — Ce mouvement a à la fois une base religieuse et une base politique. Nous venons de voir qu'il a existé de tout temps, depuis la naissance de l'Islam jusqu'à l'heure présente, sous son aspect religieux. C'est

(51) C'est ainsi que, lors de l'affaire de Tripolitaine, M. Gabriel Hanotaux écrivait : « L'Italie croyait avoir affaire à la Turquie. Pas du tout. Elle a devant elle l'Islam : c'est autre chose !... L'action italienne a crevé l'outre d'Eole et déchaîné les tempêtes. Tant pis pour elle et tant pis pour nous. » (*La crise méditerranéenne et l'Islam :* Revue Hebdomadaire, 13 avril 1912.)

par son aspect politique qu'il se range parmi les grands mouvements modernes de la pensée sociale. Sous cette forme il se présente essentiellement comme une doctrine défensive qui puise ses raisons d'être et sa force dans l'état actuel du monde musulman. Les panislamistes veulent faire sortir de la solidarité islamique une coopération politique entre tous les peuples de l'Islam qui leur permettra de travailler en commun à leur libération et à leur organisation future. (52). Quelle forme prendrait au juste cette organisation ? Une confédération musulmane ? Un empire califal ? La libération doit-elle précéder l'organisation ou faut-il commencer pour organiser les pays musulmans déjà libres ? Voilà des problèmes fondamentaux auxquels les panislamistes ne donnent encore que des réponses fort peu précises.

485. — C'est justement l'imprécision de son programme qui donne au panislamisme une apparence redoutable ; mais elle constitue aussi pour lui une cause de fragilité et d'impuissance. L'existence d'une solidarité islamique est chose certaine; et cette solida-

(52) M. Lothrop Stoddard a cru pouvoir résumer les principes de *Djamal Al Din,* dans son ouvrage : *Le Nouveau Monde de l'Islam,* p. 64. Les lignes suivantes font ressortir nettement le caractère défensif du panislamisme : « Les Européens appellent « fanatisme » en Orient ce que chez eux ils appellent « nationalisme » et « patriotisme ». Et ce qu'ils appellent « respect de soi », « orgueil », « honneur national », ils le taxent de « chauvinisme » en Orient. Ce qu'ils considèrent en Occident comme le sentiment national, ils le traitent en Orient de xénophobie. Il résulte de tout cela que le monde musulman tout entier doit acquérir la technique du progrès Européen et apprendre les secrets de la puissance européenne. »

rité s'est manifestée bien avant que n'apparaissent les premiers germes du mouvement panislamique actuel. [53]. Mais, pour qu'elle puisse s'affirmer par des résultats tangibles, il ne faut pas la faire sortir de son domaine normal d'action. Il ne faut pas trop demander à l'Islam. C'est un facteur fort important d'union entre les peuples d'une grande partie de l'Orient; mais il ne saurait étouffer les autres forces d'action sociale. On ne doit pas ignorer que d'autres facteurs ont surgi par l'effet même de l'évolution économique et intellectuelle

(53) « En tant que péril politique, écrit Dr. Enrico Insabato, le panislamisme n'existe donc que comme épouvantail pour les orientalistes superficiels ou comme instrument de chantage dans les mains du gouvernement Turc. Les phénomènes dits panislamiques constituent un mouvement intellectuel sans rien de surprenant, qui n'a aucun caractère périlleux, mais qui, *pourvu que l'on sache s'en servir,* peut rendre d'immenses services à la cause de la civilisation. Selon une observation de Le Châtelier, le monde musulman dans l'ensemble de l'humanité représente une *civilisation* et sa dispersion géographique évoque une idée de comparaison avec la civilisation anglo-saxonne. Le Musulman, de quelque pays qu'il soit, se trouve, dans tous les autres pays, du Turkestan au Maroc, du Transvaal à la Sibérie, comme dans sa propre maison, à la manière de l'Anglais. Ce parallèle n'a qu'une valeur approximative, mais éclaircit l'idée que quelques-uns avaient du monde musulman, lequel, en dépit des écoles, des schismes, des divergences doctrinales, conserve un lien d'unité que l'évolution moderne tend à rendre moins religieux, mais plus social. Si l'on pense que la langue arabe est celle de 50 millions d'individus, et qu'en outre comme langue religieuse elle est étudiée partout où existe la plus petite mosquée, on comprendra que l'unité musulmane n'est pas une valeur positive négligeable. Si l'on étudie le mouvement actuel du monde musulman, on ne saurait aboutir à l'idée d'une menace politique à proprement parler et l'on comprend par contre la possibilité de quelques ententes économiques. » (*L'Islam et la Politique des Alliés,* adapté de l'Italien par Magali Boisnard, introduction, XV ,XVI.

si rapide que subit de l'Orient. Il faut tenir compte, avant tout, du facteur si agissant qu'est le nationalisme. Car, si l'on prétendait lui dénier sa part légitime d'influence, ce facteur-là contrarierait par ses réactions particularistes tout mouvement à tendances universalistes. Rien de durable ne peut être fait sans la base solide du nationalisme; car l'édifice social doit être construit du bas en haut, et non pas du haut en bas. En agitant le drapeau panislamiste on ne rallie guère que quelques musulmans rêveurs (54), tandis que tout le monde en Orient répond à l'appel qu'on lui adresse au nom du nationalisme. L'idée de patrie prend de plus en plus la prédominance sur toutes les autres. Quoique due en partie aux circonstances défavorables dans lesquelles il a été réuni, l'indifférence relative avec laquelle ont été accueillis les débats du récent Congrès Islamique du Califat tenu au Caire n'en est pas moins un indice important de l'opinion publique à cet égard.

Cependant, un mouvement universel de rapprochement et de coordination est indispensable au moment où l'Orient est partagé entre divers facteurs de rénovation qui, sans cette action coordinatrice, risqueraient de se contrarier et se neutraliser. Nationalisme, panarabisme, pantouranisme, tous ces mouvements ont besoin d'une orientation générale, si l'on veut établir une collaboration étroite entre eux.

(54) Cf., dans le même sens, un discours prononcé par Mustapha Kémal Pacha, le Président de la République Turque ; on en trouve une traduction arabe dans *Al-Balagh*, du Caire, 5 novembre 1925. Le Président de la République condamne également dans ce discours le mouvement pantouraniste.

Et, sans cette coopération, l'Orient risque de se laisser diviser par les plus graves querelles intestines. Mais, si cet élément unificateur ou coordinateur ne peut être fourni par le panislamisme, n'est-il pas possible de le faire sortir d'une autre source ? Nous sommes convaincus que cette source existe.

II. — *Le Panorientalisme*

486. — A) *Historique.* — « A chaque période de découragement ou de fatigue, écrit M. Florens Fels, l'Occident s'est tourné vers l'Orient pour y trouver un nouvel idéal. M. Massis, qui confond volontiers, mais sans ingénuité, les dates et les faits, semble ignorer que le Christ n'était pas un occidental, mais un homme d'Orient. Nous lui sommes redevables d'une morale, et, plus, d'un système de vie... » (55). En effet, l'Orient ressent quelque orgueil en se rappelant des dates et des faits trop souvent oubliés. Il se souvient qu'avec son Boudha et avec Confucius, avec Moïse, Jésus et Mahomet, avec ses grands empires et ses vieilles disciplines, il a apporté sa large part de collaboration au développement de la civilisation commune de l'humanité.

Mais l'Orient n'est plus endormi dans la méditation des souvenirs d'un passé glorieux; c'est de sa situation présente et de ses destinées de demain qu'il entend se préoccuper. Au seuil de notre siècle, un mouvement inconscient, mais profond, s'est emparé des peuples orientaux. On croyait que c'était du panislamisme. Pas

(55) Florens Fels : *La Nouvelle Croisade* (Les Cahiers du Mois : *Les Appels de l'Orient,* Paris, 1925, p. 87).

du tout. La religion n'y était pour rien. Les musulmans applaudirent au triomphe des « Idolâtres » et tendirent la palme au Japon victorieux. On parla de *l'esprit de l'Est,* du *Message de l'Orient.* « Enfants de l'Hindoustan, dirent les Musulmans aux Hindous, aidez-nous de votre sagesse, de votre culture et de vos richesses; prêtez-nous votre puissance, droit de naissance et héritage des Hindous ! » (56). En Chine, on préconisa une union fraternelle entre tous les citoyens, pendant la révolution chinoise; les Bouddhistes, les Confucianistes et les Musulmans, coopérèrent; ces derniers méritèrent la reconnaissance du leader républicain, le docteur Sun-Yat-Sen (57), qui dit : « Les Chinois n'oublieront jamais les services que leur ont rendus leurs compatriotes musulmans dans l'intérêt de l'ordre et de la liberté. »

487. — Ce fut surtout à la suite de la grande guerre que la solidarité de l'Orient se trouva définitivement consolidée. Tilak et Gandhi n'étaient pas simplement les hommes de l'Inde renaissante. Ils faisaient vibrer, par leurs paroles et leur action, le cœur de centaines de millions d'orientaux pénétrés jusqu'au fond de leur âme par l'esprit oriental nouveau. Zagloul et Kemal sont vénérés, en dehors de l'Egypte et de la Turquie, par des admirateurs répandus dans les deux continents de l'Orient. Lorsque la question de races fut soulevée à la Conférence de la Paix à Versailles par le Japon, le

(56) LOTHROP STODDARD : *Le Nouveau Monde de l'Islam,* p. 71.

(57) V^e^, sur *Sun Yat Sen,* JAMES WOO : *Le Problème constitutionnel Chinois* (Bibliothèque de l'Institut de Droit comparé de Lyon), Paris, 1925, pp. 7 et s.

monde oriental (les races brunes aussi bien que les races jaunes) sentit que c'était sa dignité qui avait été mise en cause. Le bruit, qui courut récemment, du partage de l'Abyssinie entre l'Angleterre et l'Italie occupa la presse égyptienne autant que l'affaire du Hidjaz. On sent partout qu'un esprit nouveau vient de naître, si profond et si puissant qu'il pourrait absorber « dans son sort le sort du genre humain ».

488. — Le panorientalisme n'est pas seulement un idéal commun ou une atmosphère générale du monde oriental. Il s'est déjà traduit en actes. Des traités d'amitié et de bon voisinage furent conclus entre trois puissances orientales : la Turquie, la Perse et l'Afghanistan. Tout récemment encore, le 22 avril 1926, la Turquie et la Perse ont signé à Téhéran un pacte de garantie et de sécurité, pour une période de cinq ans, pacte en vertu duquel chacune des puissances signataires est tenue de ne favoriser aucune attaque dirigée contre l'autre et de ne conclure avec une puissance tierce aucun traité de nature à compromettre la sécurité de sa voisine. (58).

489. — A côté de ce panorientalisme politique, il existe aussi un panorientalisme scientifique et social. Ce dernier tend à développer un mouvement d'ensemble de renaissance dans le domaine scientifique, littéraire et artistique parmi les peuples de l'Orient. A vrai dire, ce mouvement de renaissance avait déjà commencé

(58) Dépêche de Constantinople, 6 mai 1926. *Al-Ahram,* du 7 mai 1926.

antérieurement chez les peuples orientaux, notamment les Arabes et les Turcs. Mais il faut à ces divers mouvements nationaux une orientation collective, un centre vers lequel ils puissent converger, qui puisse renvoyer à tous les autres la chaleur de chacun d'eux, pour coordonner leurs efforts dispersés. Cette tâche a été entreprise par la « *Société du Lien Oriental* » fondée au Caire en mai 1922. Son but est de « faire renaître les sciences et la littérature de l'Orient... et de créer des relations entre les intellectuels, à quelque nationalité qu'ils appartiennent, de servir d'intermédiaires, dans un but de paix, entre les peuples orientaux, et de coopérer au bonheur et au progrès de l'humanité, sans distinction de race ou de religion ». (59). Parmi les moyens d'action qu'elle prévoit pour arriver à son but, la société se propose d'organiser des études géographiques, historiques, sociologiques, scientifiques et littéraires relatives à l'Orient, de diriger des fouilles et des recherches au sujet de ses antiquités, de convoquer des conférences périodiques pour discuter les moyens d'arriver au développement moral et matériel des nations orientales et de concilier leur civilisation avec celle des pays occidentaux, selon les exigences du temps, afin de nouer des liens d'amitié et d'entente entre l'Orient et l'Occident. (60).

(59) Cf. les statuts de la Société, pp. 4-5.

(60) « Comme l'Occident par son progrès matériel et intellectuel, dit l'avant-propos des statuts de la Société, vient compléter l'Orient, ils ne peuvent se dispenser l'un de l'autre malgré la diversité des religions ; il est dans l'intérêt de l'humanité qu'ils soient deux amis qui coopèrent pour la servir, et non pas

490. — B) *La doctrine du panorientalisme, ses possibilités d'avenir.* — N'est-il pas prématuré de faire état ici d'une doctrine du panorientalisme qui n'est encore qu'en voie de formation ? Comme dans le cas du panislamisme, des directions nettes et précises manquent aux panorientalistes; mais, contrairement aux panislamistes, ils ne sont encore qu'au début de leur travail. L'expérience et le temps, en murissant des idées encore confuses et en les orientant vers les applications pratiques, pourront seuls permettre de déterminer dans l'avenir dans quelle mesure le programme du panorientalisme est réalisable.

Quoi qu'il en soit, il existe dès aujourd'hui l'ébauche d'une doctrine panorientaliste qui prend comme base l'existence d'une certaine unité entre les civilisations orientales (61) et s'assigne comme but l'établissement de la coopération entre les peuples orientaux par le déve-

deux adversaires qui travaillent pour son malheur. » P. 4. Cf. aussi le préambule, p. 6.

L'article 11 du statut prévoit la convocation d'une conférence orientale tous les trois ans. La Société compte des membres égyptiens, turcs, persans, syriens, mésopotamiens, tripolitains, libanais, afghans, hindous, etc..., etc... Un orientaliste italien en fait partie. Elle comprend un assez grand nombre de membres chrétiens et juifs.

(61) « Toutes les civilisations orientales, écrit M. René Guénon, malgré la très grande différence des formes qu'elles revêtent, sont comparables entre elles, parce qu'elles ont toutes un caractère essentiellement traditionnel ; chaque tradition a son expression et ses modalités propres ; mais, partout où il y a tradition, au sens vrai et profond de ce mot, il y a nécessairement accord sur les principes. Les différences résident uniquement dans les formes extérieures, dans les applications contingentes, qui sont naturellement conditionnées par les circonstances, spécialement par les caractères ethniques, et qui, pour

loppement d'une solidarité préexistante. Cette coopération gagnerait à se cantonner d'abord dans le domaine intellectuel sans s'aventurer trop tôt dans le domaine instable de la politique.

491. — Ce qui distingue le mouvement panorientaliste du mouvement panislamique, c'est l'absence complète de caractère religieux. Né au milieu des transformations profondes qui se déroulent actuellement en Orient, s'inspirant de l'évolution rapide des institutions résultant du contact avec la civilisation occidentale, le panorientalisme n'est pas une religion. Il est l'aboutissement logique des idées nationalistes et raciales répandues chez tous les peuples orientaux. Plus vaste que le panislamisme, il perd en intensité, mais il gagne en expansion. Peut-être est-il possible de combiner les avantages des deux mouvements, en commençant par travailler dans un domaine restreint; l'Orient à civilisation islamique. (62). Mais il faut que le terme « civilisation islamique » n'évoque qu'une idée sociale et nullement religieuse. C'est dans cet élément de civilisation qu'on peut trouver le lien, plus large et plus souple, qui unifiera les peuples du Proche-Orient dans une commu-

une civilisation donnée, peuvent même varier dans certaines limites, puisque c'est là le domaine laissé à l'adaptation. Mais, là où il ne subsiste plus que des formes extérieures, qui ne traduisent rien d'un ordre plus profond, il ne peut plus guère y avoir que des différences par rapport aux autres civilisations; il n'y a plus d'accord possible dès lors, il n'y a plus de principes, et c'est pourquoi ce défaut de rattachement effectif à une tradition nous apparaît comme la racine même de la déviation occidentale. » *Orient et Occident,* Paris, 1924, p. 209.

(62) Nous étudierons à la fin de ce travail, un projet de Société des Nations orientale.

nauté universelle, sans distinction de race ou de religion.

492. — Le panorientalisme ne doit pas être anti-occidental. La « Société du Lien Oriental » du Caire a manifesté quelle forte conscience elle avait de ce devoir en proclamant qu'elle travaille au rapprochement entre les deux civilisations. « On ne peut dissocier l'Orient de l'Occident. Malgré les guerres, une influence mutuelle se fait sentir sur tous les peuples, les attire l'un à l'autre, crée tous les jours des liens nouveaux, ouvre les esprits, adoucit les cœurs, élève l'âme vers une atmosphère meilleure de tolérance et de paix. » (63).

(63) AZOUAOU MAMMERI : *Une voix d'Islam* (Les Cahiers du Mois : *Les Appels de l'Orient,* p. 189).

« L'opposition qui existe entre l'Occident et l'Orient, écrit le comte Herrmann Keyserling, ne date-t-elle pas de l'époque où nous avons commencé à progresser au pas de course ! Ou, plus exactement : n'a-t-elle pas existé durant toutes nos périodes de transformations rapides. Sans doute l'Occident a-t-il toujours été mobile, soucieux de créations et de formes nouvelles tandis que l'Orient a toujours incliné à un état d'équilibre stable... Mais le germe de cette oppposition n'a mûri que récemment. Entre la civilisation antique et la période la plus florissante de la culture asiatique, entre la France du XVIIe siècle et la Chine de la dynastie des Sung, il n'y a eu à cet égard qu'une différence entre les apparences, et non entre les essences. En Occident aussi, l'idéal statique a longtemps dominé même dans la Grèce ancienne et dans l'Italie de la Renaissance; car, si mouvementée qu'y fut la vie, elle était cependant commandée par des valeurs éternelles. Lorsque les Européens d'aujourd'hui opposent l'Est à l'Ouest, ce n'est pas en réalité l'idéal oriental et l'idéal occidental qu'ils ont en vue, mais c'est l'idéal classique et l'idéal du moyen-âge qu'ils entendent opposer à l'idéal moderne, c'est-à-dire l'idéal de la perfection à l'idéal du progrès. » (*Orient et Occident.* Les Cahiers du Mois : *Les Appels de l'Orient,* pp. 149-150).

On trouvera des vues intéressantes sur les possibilités de rapprochement entre l'Orient et l'Occident dans RENÉ GUÉNON : *Orient et Occident,* pp. 131-249.

SECTION II

FACTEURS EXTERNES. — POLITIQUES DES PUISSANCES OCCIDENTALES

493. — Nous décrirons ici, très brièvement, la politique des puissances coloniales en Orient, en tant que cette politique est un facteur qui agit sur les pays orientaux dans leur mouvement de renaissance. Nous excluerons de notre examen l'Extrême-Orient qui ne nous intéresse qu'indirectement, et nous nous bornerons à étudier la politique de l'Europe dans trois champs d'action : l'Asie Orientale (le Proche-Orient), l'Asie Centrale et l'Afrique.

§ I. — *L'Asie Orientale* (*le Proche-Orient*)

494. — Dans ce champ, comme partout, c'est l'Angleterre qui joue le premier rôle. Deux puissances rivales lui disputent la prépondérance : la France et la Russie, tandis que l'Italie fasciste tend de plus en plus à paraître sur la scène.

I. — *Politique de l'Angleterre*

495. — Dans l'Empire Britannique, « il semble, d'après les termes du Professeur Albert Demangeon, que trois notions dominent, inéluctables parce qu'elles dérivent à la fois de sa répartition géographique et de sa composition humaine : la notion de distance, la notion d'hé-

térogénéité, la notion d'ubiquité ». (1). C'est la première notion, celle de la distance, qui dirige principalement la politique anglaise dans le Proche-Orient. Très éloignée de ses possessions d'outre-mer, particulièrement des Indes, la Grande-Bretagne tient à s'assurer la suprématie sur mer et à étendre son influence sur la « *Route des Indes* » qui se trouve, en grande partie, en Asie Orientale. Ceci explique sa politique vis-à-vis des Turcs et vis-à-vis des Arabes.

496. — Se posant tantôt en adversaire redoutable, tantôt en amie intéressée, l'Angleterre a poursuivi tour à tour sa politique avec l'Empire Ottoman, en adoptant vis-à-vis de cet Empire une situation adverse à celle que prenait sa rivale principale, la Russie. Son but fondamental était, et reste toujours, d'empêcher la Russie d'avoir accès à la Méditerranée par Constantinople et les Détroits. A la fin de la grande guerre, elle voulut placer son satellite la Grèce, sur les bords du Bosphore et à Smyrne comme barrière contre sa rivale. La Russie bolchévique, suivant en cela les traditions tzaristes, appuya l'armée kémaliste qui mit en échec la politique anglaise, et en déroute les troupes grecques. L'Angleterre, qui s'était contentée jusque-là de rester dans les coulisses et de tirer la ficelle des marionnettes, fut obligée de paraître sur la scène, mais dut constater que nulle autre puissance (pas même ses propres Dominions) n'était prête à la suivre dans cette politique désastreuse. La Turquie et la Russie gagnèrent la partie ;

(1) Albert Demangeon : *L'Empire Britannique*, Paris, 1923, pp. 263-264.

l'Angleterre dut abandonner la poursuite de ses plans en Asie Mineure et chercher des consolations dans la Péninsule Arabique.

497. — Dans cette Péninsule, l'Angleterre suit une politique très habile. Elle a étudié les peuples arabes, et compris leurs points de faiblesse et la source de leur force. Elle exploite à son profit et la puissance d'action que contient le rêve du panarabisme (2) et la force d'inertie qui découle des jalousies entre les princes arabes. Elle se heurte dans ce domaine à la rivalité française. (3). Passons maintenant à la politique de cette puissance.

(2) Un document curieux relatif à la constitution d'une sorte de confédération des peuples arabes *sous l'égide réelle mais occulte de la Grande-Bretagne* a été publié dans la *Tribune d'Orient* du 12 janvier 1926.

(3) Parmi les ouvrages récents qui traitent cette question au point de vue français nous citons : PIERRE LYAUTEY : *Le Drame Oriental et le rôle de la France,* Paris, 1923; BERTHE GEORGES GAULIS : *Angora, Constantinople, Londres, Mustapha Kemal et la politique anglaise en Orient,* Paris, 1924. (Voir aussi ses autres ouvrages : *Le Nationalisme Turc,* Paris, 1921, *La Nouvelle Turquie,* Paris (1924); R. LAURENT VIBERT : *Ce que j'ai vu en Orient* (Mésopotamie, Palestine, Syrie, Egypte, Turquie; Notes de voyages, 1923-1924), Paris, 1924; RENÉ GROUSSET : *Le Réveil de l'Asie* (déjà cité); STAVRO COSTOPOULO : *L'empire de l'Orient,* Paris, 1925; M. EUGÈNE JUNG dans ses deux ouvrages : *Les puissances devant la Révolte Arabe,* et *La Révolte Arabe* (2 volumes) a étudié de très près la question arabe; il préconise un rapprochement entre la France et les Etats arabes. Voir aussi un troisième ouvrage qu'il a récemment publié : *L'Islam sous le Joug,* Paris, 1926. Sur l'avenir de l'Entente anglo-française, lire RENÉ PENNON : *L'Avenir de l'Entente franco-anglaise,* Paris, 1924.

II. — *Politique de la France*

498. — « La France, a dit tout récemment M. Briand à la Chambre, a son avis, sa voix, son autorité. » Mais, pour que la France puisse exercer utilement son autorité, il faut qu'elle soit bien renseignée sur la mentalité des peuples auxquels elle a affaire. Or, suivant toujours sa politique traditionnelle qui est de s'appuyer sur la Turquie dans le Proche Orient, elle ne paraît pas avoir vu que dans ce domaine la situation a sensiblement changé depuis la Grande Guerre. De nouveaux peuples ont surgi, des aspirations nationales se sont dessinées, la Turquie n'est plus l'Empire Ottoman. S'appuyer sur la République Turque reste toujours nécessaire, mais ce n'est plus suffisant. L'Angleterre, elle, a adopté une attitude fort adroite. Bien renseignée par ses agents répandus partout, elle a vite pris à son compte la politique des panarabistes, tout en entretenant les divisions de fait entre les pays arabes. Quelque contradictoires que soient les mots ainsi accouplés, on peut dire qu'il existe un programme de panarabisme britannique et de Califat Anglo-Musulman.

499. — Il est vrai que la France, contrairement à l'Angleterre, n'est pas seulement une puissance coloniale, elle est aussi une puissance continentale. Préoccupée par la question vitale de sa sécurité en Europe, elle ne pourrait pas s'absorber complètement dans une politique d'outre-mer. Mais c'est précisément pour cette raison qu'elle aurait pu facilement concilier ses propres intérêts avec ceux du Proche Orient. En s'abstenant d'exercer une activité coloniale étendue dans cette sphè-

re (la Syrie est loin de compenser la Palestine et la Mésopotamie, et quel avenir incertain !), elle aurait pu faire des pays arabes ses alliés naturels dans l'Asie, comme en a fait de la Pologne et de la Petite Entente dans l'Europe Occidentale, et contre le même danger.

III. — *Politique de la Russie*

500. — La propagande bolchévique bat son plein en Orient. Elle est déjà un facteur politique appréciable d'aujourd'hui, mais elle est surtout destinée à devenir le facteur politique principal de demain. La politique Russe avait déjà été définie par Lénine, en 1919, dans un manifeste aux Turcs : « Musulmans du monde entier, victimes des capitalistes, éveillez-vous ! La Russie a abandonné la politique pernicieuse du Tzar à votre égard et elle vous offre de vous débarrasser de la tyrannie Anglaise. » (4)

501. — Ce manifeste a inspiré au Président Edouard Herriot, les réflexions suivantes : « Moscou est devenu un vaste observatoire qui surveille tout l'Orient. Rien n'est plus curieux que de voir les hommes d'Etat russes réaliser, sous l'invocation du dogme internationaliste, une politique de nationalités dont la Russie est la bénéficiaire, jusqu'au jour où peut-être elle en sera la victime. » (5)

(4) Max Meyerhof : *Le Monde Islamique*, Paris, 1926, p. 59.

(5) Edouard Herriot : *La Russie Nouvelle*, Paris, 1922, p. 272.

502. — Quoi qu'il en soit, la Russie Soviétique trouve en Asie un vaste champ d'action, particulièrement dans l'Asie Orientale, et dans l'Extrême Orient. En ce qui concerne l'Asie Orientale, c'est surtout avec la Turquie qu'elle s'est efforcée de nouer des relations de solidarité. Elle cherche à s'en faire une alliée contre l'Angleterre ; mais les kémalistes, prudents et pondérés, ne veulent pas lier partie avec le régime soviétique qui, d'ailleurs, ne paraît pas avoir la même prise sur le milieu faiblement industrialisé de l'Orient que sur la forte ossature industrielle de l'Europe. La propagande communiste n'a pas eu de succès en Egypte. (6) Le peuple égyptien ne songe nullement à recourir aux moyens révolutionnaires pour obtenir son indépendance.

503. — Reste à savoir si la Russie, après s'être convaincue de l'impossibilité d'acclimater le régime soviétique dans la terre orientale, ne cherchera pas à se débarrasser dans sa politique extérieure de toute préoccupation de propagande économique, et si, se sentant impuissante à faire de l'Orient un instrument de lutte contre le capitalisme, elle n'essayera pas de trouver au moins en lui un allié contre les impérialismes occidentaux. Les Soviets se risqueront-ils réellement à sacrifier au développement de leur influence internationale les exigences de leur doctrine sociale, et les Puissances occidentales intéressées abandonneront-elles indéfiniment les pays orientaux à la propagande russe sans chercher à la contrebalancer par une politique salutaire de bonne

(6) Un article qui exagère singulièrement l'importance en Egypte de la propagande bolchevique est paru dans la *Revue du Monde Musulman* (LIX).

entente et de collaboration avec l'Orient ? C'est le mystère de l'avenir.

IV. — *Politique de l'Italie*

504. — Le *duce* Mussolini, qui compte à ses ordres quelques centaines de « Chemises Noires », et, sous sa direction, une jeune nation d'une quarantaine de millions d'âmes, traversa récemment la mer pour faire une visite bruyante à Tripoli, et, parlant au nom de « l'*Impérialisme pacifique* » (on trouve à souhait des mots embrouillés pour exprimer les idées les moins claires), dit: « Ce n'est pas sans signification que je prends mes auspices au bord de la mer qui fut de Rome et qui redevient de Rome et que je sens notamment autour de moi tout un peuple italien, peuple de soldats, de colons, de pionniers. Camarades, adressons une pensée à cette Italie qui surgit, à cette forte Italie qui, chargée de son glorieux passé, ne s'en fait pas une entrave, mais un aiguillon pour marcher d'un pas toujours plus rapide vers l'immanquable triomphe de demain. » Son sous-secrétaire d'Etat aux colonies, présenta, au cours de cette cérémonie, l'Italie comme constituant le pont unique entre l'Orient et l'Occident. « Nous sommes, en définitive, conclut-il, les Occidentaux avec lesquels les Orientaux ont dû et devront prendre contact chaque fois qu'au cours de leur histoire ils ont tendu ou tendront à s'approcher de l'Europe. Cette fonction de l'Italie doit rassurer au lieu d'alarmer ; car notre politique, étant pacifique, constitue, même auprès de l'Islam, un *élément d'équilibre*... Les italiens doivent avoir la volonté, éprouver la volupté, de coloniser. »

505. — L'Italie fasciste entend faire comprendre aux puissances Coloniales qu'elle en est une, et non pas la moins importante. Le « *duce* », après avoir fermement établi sa situation à l'intérieur, tourne maintenant ses préoccupations vers le dehors. Il regarde vers le Levant, l'Afrique Septentrionale, l'Afrique Equatoriale... et quoi encore...? On parle de l'Asie Mineure, où l'Italie renonça à contre-cœur à son héritage d'après-guerre. Les « combinazione » italiennes s'échafaudent et les tractations sont en bonne voie, tantôt avec une puissance, tantôt avec une autre. Si la France parut être hésitante (7), l'Angleterre, aux prises avec les Turcs à Mossoul, marcha. Les pays balkaniques, la Yougo-Slavie, la Grèce et la Roumanie ne sont pas écartées de ces combinaisons. Et l'on parle maintenant d'un remplaçant possible de la France dans le mandat Syrien, de la colonisation italienne en Tunisie, d'un partage de l'Abyssinie en écartant la troisième des puissances signataires de l'accord de 1906, d'une conférence internationale pour régler la question du Riff. « La France, dit M. Briand, a sa voix ». Oui, mais... il y a aussi la voix de l'Angleterre.

§ 2. — *L'Asie Centrale*

506. — C'est le vieux théâtre de la rivalité Anglo-Russe. En dépit de l'accord de 1907, qui ne représentait en somme qu'un entr'acte plus ou moins prolongé, les

(7) L'ouvrage du docteur Enrico Insabato : *L'Islam et la politique des Alliés* que nous avons déjà cité, paraît faire appel à une collaboration franco-italienne dans le monde musulman. (Cf. notamment l'introduction, p. XVI, et p. 212.)

acteurs ne cessent pas de reparaître sur la scène, et le rideau se lève actuellement sur un acte des plus angoissants et, peut-être, des plus décisifs.

I. — *Politique de l'Angleterre*

506. — La préoccupation principale de cette puissance est toujours la sécurité des Indes. Par trois routes, la Russie peut descendre vers cet Empire : la Perse, l'Afghanistan, et le Thibet. L'Angleterre a cherché à étendre son influence sur ces trois pays, mais sans succès définitif. Au début de notre siècle, il semblait que tout s'arrangeait en sa faveur. A ce moment, elle exerça un protectorat déguisé sur l'Afghanistan, et divisa la Perse, avec la Russie, en zones d'influences, en vertu de l'accord de 1907. Elle tint ainsi sa rivale à l'écart, pendant que le regard de l'Europe se fixait sur la rivalité Franco-Allemande au Maroc et la lutte diplomatique entre les deux camps de puissances européennes : la Triple Alliance et la Triple Entente : la Russie et l'Angleterre appartenant toutes deux à ce dernier groupement, et la France s'ingéniant à rapprocher les deux rivales en les poussant à régler les différends pendants entre elles. (8)

508. — On pouvait penser qu'on allait voir s'établir une amitié anglo-russe durable. Cet espoir ne se réalisa pas. Dès que se déchaîna le mouvement réactionnaire du *Chah Mohammed Ali*, la rivalité ancienne entre les

(8) Cf. CHRISTIAN SCHEFER : *D'une guerre à l'autre*, Paris, 1920, pp. 288-298.

deux puissances reparut, particulièrement dans la zône centrale de la Perse, qu'on appela la zône neutre.

Nous savons comment la Perse s'est affranchie graduellement, pendant et surtout après la guerre, de la tutelle anglaise aussi bien que de la domination russe. Nous avons vu également que l'Emir de l'Afghanistan, Amanallah Khan, contrairement à son père, a tenu à affirmer son indépendance vis-à-vis de l'Empire Britannique, et lui a créé de sérieux soucis en se rapprochant du vieil adversaire de l'Angleterre. (9).

509. — D'un autre côté, un empire naissant dans la péninsule arabique tend fatalement à atteindre le bord du Golfe Persique. *Ibn Al-So'oud,* éloigné jusque-là du Golfe, par la création artificielle de quelques principautés arabes protégées par l'Angleterre, n'arrivera-t-il pas, sous la pression de besoins naturels de développement, à englober dans son empire les quelques villes isolées qui lui serviraient d'accès à la mer ?

L'Angleterre perd chaque jour du terrain dans l'Asie centrale.

II. — *Politique de la Russie*

510. — « Privée des anciennes provinces qui l'avaient unie à l'Occident et qui représentaient ses cellules no-

(9) L'ambassadeur Afghan à Moscou a dit : « Je ne suis ni communiste, ni socialiste, mais mon programme politique a pour but d'expulser les Anglais de l'Asie. Je suis l'ennemi irréconciliable du capitalisme européen en Asie, dont les Anglais sont les principaux représentants. Sur ce point je suis d'accord avec les communistes et à cet égard nous sommes vos alliés naturels. » MAX MEYERHOF : *Le Monde Islamique,* p. 59.

bles : la Finlande, l'Esthonie, la Lettonie, la Lithuanie, la Pologne et la Bessarabie, écrit M. Edouard Herriot, sectionnée à l'ouest par une ligne brutale qui relie, par les environs de Minsk, les abords de Pétrograd à ceux d'Odessa, la Russie soviétique se rejetait vers l'Orient, avec l'idée de le diriger, d'y faire germer ses projets de vengeance. Le blocus, auquel nous avons contribué, la poussait dans ce sens irrésistiblement. Des universités bolchevistes s'ouvrent à Samarkand, jadis poste avancé de l'impérialisme tzariste ; on enseignait le marxisme dans la capitale de Tamerlan, dans la ville aux trois cents mosquées, comme à Boukhara, parmi les vieilles écoles de théologie musulmane, ou près des fontaines de Tochkent. Le bolchevisme assiégeait les pentes du Pamir et, du moins par ses négations, obtenait, soit en Afghanistan, soit en Perse, des résultats considérables, désastreux pour l'influence anglaise (10).

C'est cette influence anglaise que la Russie soviétique, aussi bien que la Russie tzariste, combat partout en Asie Centrale, dans le Proche Orient, dans les Balkans, en Europe et en Chine (11). La constitution de républiques soviétiques en Asie Centrale et en Transcaucasie soumet à l'influence russe une immense étendue de territoires, qui servent en même temps de postes avancés de l'expansion bolcheviste vers les pays limitrophes (12). La propagande communiste a pénétré jusqu'aux Indes (13). Les Soviets savent dire les mots

(10) Edouard Herriot : *La Russie Nouvelle*, pp. 275-276.

(11) Jules Mock : *La Russie des Soviets*, p. 169 et s.

(12) R. M. M., LIX, pp. 209-211.

(13) R. M. M., LIX, pp. 213-255.

magiques qui attirent les opprimés et leur rendent sympathique même la puissance qui, avant la guerre, était leur ennemi mortel.

511. — La Russie ne s'est pas contentée de faire de la propagande. Elle a déjà accompli des actes réalisateurs. Profitant du réveil des peuples orientaux après la guerre, et de leurs efforts acharnés pour briser leurs chaînes, elle s'est rapprochée d'eux et a fait miroiter à leurs yeux la conquête de leur indépendance par une collaboration avec elle. Les traités d'amitié et de neutralité réciproques qu'elle a passés avec la Turquie (14), la Perse et l'Afghanistan, ont dressé un bloc oriental solide contre l'impérialisme britannique dans l'Asie Centrale.

512. — L'Angleterre, de son côté, tâche de dissocier les nouveaux alliés. Le règlement de l'affaire de Mossoul a abouti à un pacte de sécurité entre la Turquie, la Mésopotamie et la Perse. D'une part et de l'autre, on se prépare à la lutte. Qui, demain, sera vainqueur ?

§ 3. — *L'Afrique*

513. — « Ce fut au début même de l'expansion des nations européennes, dit un auteur anglais, que le pied de l'homme blanc envahisseur foula pour la première fois le sol de l'Afrique ; mais, pendant de longues années, l'on ne considéra les postes coloniaux africains que comme des régions propices à la chasse, à l'escla-

(14) Voir le *Temps* du 24 décembre 1925 pour le traité turco-russe.

vage ou comme des routes ouvertes vers des possessions plus étendues (15).

Au commencement du XIXe siècle, le Continent Noir commença à attirer l'attention de l'homme blanc et à exciter chez lui l'appétit de la colonisation. Parmi les puissances qui ont pris part à ce mouvement de colonisation en Afrique, nous ne mentionnerons que l'Angleterre, la France et l'Italie.

I. — *Politique de l'Angleterre*

514. — Tenant le continent du Sud au Nord, l'Angleterre cherche à relier par un chemin de fer le Cap au Caire. Dans la réalisation de ses projets, elle rencontre surtout la rivalité de la France et de l'Italie. Nous avons vu comment, en 1906, un accord est intervenu entre les trois puissances, relativement à l'Abyssinie. C'est ce dernier pays, probablement, qui rouvrira bientôt la question africaine et mettra à l'épreuve l'amitié anglo-française.

Voyant son avenir incertain en Egypte, l'Angleterre se tourne vers le Soudan et l'Abyssinie, pour y trouver une compensation et établir sa maîtrise sur le Nil.

II. — *Politique de la France*

515. — Celle-ci est une puissance africaine de première importance. Elle a cherché à traverser le Continent Noir, contrairement à l'Angleterre, de l'Ouest à

(15) JOHN BRIDGE : *L'Impérialisme Britannique* (traduit de l'anglais par le Vicomte GUY DE ROBIEN, 2e édition, Paris, p. 383.

l'Est. Comme les deux lignes s'entrecroisaient, l'incident de Fachoda s'est fatalement produit, et la France recula. A ce moment-là, elle n'avait pas encore pansé sa blessure de 1870. La France victorieuse de 1918 comprendra-t-elle que la « *Politique du Nil* » (16) ne concerne pas seulement l'Egypte et le Soudan ?

III. — *Politique de l'Italie*

516. — Cette jeune puissance colonisatrice est entrée soudainement dans la carrière d'expansion africaine. Elle a débuté sur le bord de la Mer Rouge, près de l'Abyssinie. Après un stage court et peu brillant, elle s'est rappelée ses origines méditerranéennes et a remonté vers le Nord. Dernièrement, elle a recommencé à parler d'un retour vers la Mer Rouge. L'Italie fasciste sera-t-elle plus heureuse que l'Italie de Crispi et de 1896 ?

---

(16) Lire sur la Politique du Nil, PIERRE ALYPE : *L'Empire des Négus*, Paris, 1925, pp. 199 et s. Le même auteur a écrit un travail sur la politique allemande d'avant-guerre en Afrique : *La provocation allemande aux colonies*, Paris, 1915.

TITRE III

L'Avenir

517. — Nous exposerons ici, très brièvement, sous quel aspect les penseurs et les écrivains du monde musulman envisagent l'avenir ; et nous dégagerons, finalement, comme conclusion de ce travail, les grandes lignes d'une solution qui, croyons-nous, est susceptible de fournir la base future de l'institution du Califat.

CHAPITRE PREMIER

Les diverses vues de l'Avenir

518. — L'Orient, à l'heure actuelle, est en ébullition. Dans tout ce monde qui s'agite, il y a des hommes qui travaillent à faire sortir de ce bouillonnement une œuvre d'organisation.

On peut arriver à grouper en partis les penseurs et les dirigeants du monde musulman. Mais, pour y parvenir, il faut faire un effort de classification qui comporte inévitablement quelque part d'arbitraire, car il n'y a pas, en principe, de partis dans le sens de groupes organisés, avec une unité de vue et un programme nettement dessiné. S'il existe des groupements de ce genre dans la vie nationale de quelques pays orientaux, par contre, dans la vie internationale de l'Orient, ne se dessinent encore que de simples tendances de vues exprimées d'une façon plus ou moins nette, par des intellectuels, suivis consciemment ou inconsciemment par des adeptes et des partisans. Sous réserve de ces

précisions sur le sens qu'on fait prendre au mot « partis », en l'appliquant à la vie politique de l'Orient, on peut y distinguer deux grandes catégories de partis qui s'opposent, non pas seulement quant à la solution à donner à l'institution du Califat, mais aussi quant à leur façon d'envisager le problème plus général de la Renaissance de l'Orient : ce sont les partis extrémistes et les partis modérés.

SECTION I

Partis extrémistes

519. — Ces partis se divisent à leur tour, en partant des points de vue les plus complètement opposés, en partis réactionnaires et conservateurs, qui vivent dans le culte du passé, et partis révolutionnaires et assimilateurs, faisant bon marché de toutes les traditions, qui prétendent assimiler en bloc l'Orient aux pays occidentaux.

§ 1. — *Partis réactionnaires et conservateurs*

520. — L'idéal, pour ces partis, c'est de revenir aux institutions du temps où la communauté musulmane formait une unité compacte, sous la forme d'une grand empire centralisé, à la tête duquel se trouvait le Calife, pontife et souverain suprême. Ils voudraient que le droit musulman, tel qu'il était exposé dans les premiers siècles, soit scrupuleusement appliqué. Les conserva-

teurs tournent leurs regards vers la période des quatre premiers Califes, l'âge d'or de l'Islam, où le Calife était beaucoup moins le souverain que le patriarche de la grande famille islamique. Les réactionnaires pensent plutôt aux deux grandes dynasties arabes, les Ommayades et les Abbasides, aux règnes sous lesquels l'Islam fut glorieux, grâce à l'autorité établie, si despotique et tyrannique qu'elle fût.

521. — En fait, il n'y a pas une ligne de démarcation nette entre les conservateurs et les réactionnaires ; ils se confondent et se complètent. En tout cas, ils ont ceci de commun : c'est qu'ils vivent tous dans le passé et se refusent à évoluer avec le temps. Les conservateurs ne se demandent pas, par exemple, si le rétablissement de l'Empire musulman des premiers Califes est possible aux temps actuels, alors que les mouvements nationalistes gagnent chaque jour un peu plus de terrain, et que la domination étrangère est établie dans la plus grande partie du monde musulman.

Les réactionnaires, heureusement peu nombreux, ne veulent pas entendre parler non plus de ce qu'on appelle « hérétiquement » aujourd'hui « la liberté politique des peuples », « les droits publics », et le « gouvernement constitutionnel ». Il y en a même qui hésitent à légitimer les découvertes scientifiques modernes, en leur reprochant d'être des choses qui n'existaient pas au temps de nos ancêtres.

522. — Pas plus dans les domaines juridiques et politiques, que dans le domaine religieux, ces partis ne consentent à se départir des vieilles traditions, et ils pro-

fessent également des vues rétrogrades dans le domaine intellectuel et le domaine social, au sens le plus large du mot : en ce qui concerne la condition des femmes, la vie domestique, l'activité économique, la langue, les méthodes de recherches scientifiques, voire même la tenue et l'habillement. Il y a aujourd'hui, dans quelques coins des grandes villes orientales, pour la joie des curieux et des historiens, des milieux où la vie sociale est restée telle qu'elle était il y a une dizaine de siècles.

Ces partis ont des représentants scientifiques et des représentants politiques.

I. — *Représentants scientifiques*

523. — Ils se composent d'un assez grand nombre de *savants* musulmans (ulémas), qui ont fait leurs études de droit et de théologie selon une méthode traditionnelle, vieille de plusieurs siècles. Ils se confinent dans la répétition littérale de vieux ouvrages classiques, écrits pour des milieux profondément différents du nôtre.

524. — Leurs illustres prédécesseurs ont compté des hommes d'un réel génie, qui ont réalisé des créations intellectuelles qui ont développé et façonné la science. Nos contemporains se contentent aujourd'hui de reproduire textuellement les résultats des recherches scientifiques de ces grands penseurs comme l'expression de la vérité absolue, sans vouloir tenir compte de l'évolution profonde qui, depuis leurs temps, a transformé l'aspect des problèmes sociaux, aussi bien que leurs données.

525. — C'est ainsi qu'un des représentants les plus qualifiés de cette tendance, le *Cheikh Mostafa Sabri Toûqâdi,* l'ancien *Cheikh Al-Islam* (ministre du culte) de la Turquie sous *Wahid Al-Din,* dans son ouvrage *Al-Nakir,* affirmait que « le Califat n'est pas une monarchie constitutionnelle... et qu'on ne remédie pas au mauvais usage d'une charge en en déformant illégalement les statuts ». (1)

A côté de ces savants théologiens, qui s'imposent beaucoup plus par leur nombre que par leurs travaux, on trouve quelques rares écrivains sans qualité religieuse, qui partent du même principe que les théologiens, en caressant le rêve de la résurrection d'un monde musulman tel qu'il existait sous *Omar* ou sous *Al-Mançour.*

526. — Mais il faut se garder de croire que tous les « *ulémas* » musulmans ont cette mentalité. Beaucoup d'entre eux sont les enfants de leur siècle et voient clairement la nécessité de faire évoluer les institutions islamiques. Ils se heurtent naturellement à l'opposition obstinée de leurs collègues conservateurs ; mais ils ne se découragent pas (2).

II. — *Représentants politiques*

527. — Ceux-ci sont des princes musulmans qui détiennent effectivement le pouvoir et qui mettent en

(1) *Al-Nakir'alâ monkiri Al-Ni'mah min Al-Din wal Khilafah wal Ommah,* Beyrouth, 1924 (R. M. M., LIX, p. 296).

(2) Cf. la résistance des conservateurs religieux au mouvement réformiste du Cheikh Mohammed Abdou.

pratique la théorie d'une autorité irresponsable et arbitraire. On en trouve des exemples, notamment en Arabie. Les grandes nations musulmanes (ex. : l'Egypte, la Turquie, la Perse) sont maintenant dotées d'institutions parlementaires ; elles ont donné l'exemple aux autres peuples musulmans, qui les suivent dans cette voie avec une rapidité remarquable. Il est souhaitable que les derniers représentants politiques de l'autocratie disparaissent avec le progrès des institutions démocratiques dans l'Orient.

§ 2. — *Partis révolutionnaires et assimilateurs*

528. — A l'encontre des réactionnaires et des conservateurs, ceux-ci veulent se détacher complètement du passé. Ils n'acceptent pas la succession de leurs ancêtres, même sous bénéfice d'inventaire. Ils rejettent entièrement leurs traditions, bonnes ou mauvaises, et désirent s'assimiler sans réserve les institutions occidentales, sans tenir compte de la différence des milieux et des mentalités.

Avec le même esprit généralisateur et extrémiste qui caractérise leurs adversaires, ils embrassent dans leurs doctrines tous les domaines de la vie sociale et y professent les théories les plus avancées. La religion, il ne faut plus en parler ; le droit, il faut le changer par un trait de plume, pour adopter en bloc un système occidental ; la femme, il faut l'émanciper immédiatement, même sans l'avoir préparée par une éducation appropriée à un changement aussi brusque ; les institutions sociales, il faut les bouleverser de fond en com-

ble, sans épargner les éléments plus extérieurs, que sont l'étiquette et la tenue, pour qu'on puisse se comparer à ces « Occidentaux civilisés » (3).

529. — Les assimilateurs ne travaillent pas sans méthode, comme on pourrait le croire. Ils ont leur philosophie de l'histoire, dont ils tirent les conséquences logiques. L'Orient, disent-ils, traverse les mêmes étapes que l'Occident a déjà franchies (4). Il doit donc le prendre comme guide et le suivre dans la voie qu'il s'est déjà tracée.

Les partisans de cette philosophie sociale ont également des représentants scientifiques et des représentants politiques.

I. — *Représentants scientifiques*

530. — Ceux-ci se rencontrent dans les pays avancés de l'Orient, particulièrement en Turquie et en Egypte. Dans le premier de ces pays, ils sont arrivés au pouvoir avec les Kémalistes et sont devenus maintenant les représentants politiques de ce parti. Nous nous bornerons ici à parler de ceux de ces représentants scientifiques qui appartiennent à l'Egypte. Ils sont moins organisés que leurs adversaires, les conservateurs et les réactionnaires ; mais ils ont beaucoup plus d'inflence sur l'élite et les jeunes générations. Deux choses ser-

(3) Déjà Ibn Khaldoun faisait cette remarque judicieuse que les vaincus ont une tendance naturelle à imiter les vainqueurs. (*Prolégomènes*, pp. 164-165.)

(4) Nous reviendrons plus loin sur cette idée.

vent d'appui à leurs efforts : d'une part, le contact inévitable de l'Orient avec la civilisation européenne fait ressortir les avantages de celle-ci et fournit un argument en faveur des assimilateurs, et, d'autre part, l'immobilité prolongée des conservateurs les place dans une infériorité incontestable par rapport à leurs adversaires. En effet, entre une civilisation pénétrée de l'esprit du temps, bien qu'étrangère, et une autre en retard de plusieurs siècles, on n'hésite pas à choisir la première.

531. — Les assimilateurs égyptiens comptent des écrivains de valeur. Ils se heurtent naturellement aux traditions du pays. Quelques-uns d'entre eux cherchent à franchir l'obstacle en le tournant (5). D'autres, plus hardis, marchent carrément dessus. Ces derniers se posent comme les champions de la laïcisation complète de l'Etat égyptien, de la séparation de la *Mosquée* et de l'Etat (6). Ils dirigent avec enthousiasme le mouvement de l'émancipation de la femme, inauguré par le célèbre *Qasim Amin,* qui compte beaucoup d'adeptes parmi eux. Ils discutent l'appropriation de la langue arabe classique aux conditions nouvelles de la civilisation. Quelques-uns se montrent partisans de la langue

(5) On peut, peut-être, citer le nom du *Cheikh Ali Abd Al-Razik,* l'auteur de *L'Islam et les Principes du Gouvernement,* parmi ces écrivains.

(6) Un journaliste égyptien, *M. Mahmoud Azmy,* s'est dressé contre l'article de la Constitution égyptienne proclamant que l'Islam est la religion officielle de l'Egypte.

populaire (7). Ceux qui respectent encore la langue littéraire parlent volontiers de « *l'école moderne* » qu'ils dressent contre ce qu'ils appellent « *la vieille école* » (8).

(7) Ils prévoient pour la langue arabe littéraire le sort de la langue latine. L'orientaliste français, M. Massignon, ne partage pas leur avis. « On a accusé, enfin, écrit-il, l'arabe littéraire d'être inapte à traduire les diverses nuances du lexique scientifique contemporain, des nécessités sociales modernes, mais l'objection nous paraît tout à fait injuste et le vaste registre de termes techniques que les écrivains musulmans ont su élaborer en se servant de racines arabes et qui se trouvent actuellement employées dans les langues musulmanes non sémitiques comme le turc, le persan, l'hindoustani et le malais, est une preuve de l'inanité de cette objection. Il paraît donc qu'au point de vue linguistique, la question arabe doive être encore pour longtemps, et peut-être plus que jamais, une, quel que soit le pays considéré. La thèse paradoxale de Zahawi et d'Iskandarî qui avait établi un parallélisme entre le morcellement du latin dans les dialectes romans en Europe occidentale et le morcellement de l'arabe littéraire en divers dialectes arabes vulgaires de notre temps, tant en Afrique du Nord qu'en Asie, paraît donc fondée sur une fausse analogie. » (R. M. M., LVII, p. 17.)

Notons, en passant, que l'Europe cherche actuellement une langue internationale commune.

(8) De temps à autre des polémiques s'élèvent entre les écrivains de l' « école moderne » et ceux de la « vieille école » dans la presse égyptienne. Que le lecteur se reporte à une *Enquête* faite par la Revue *Al-Hilal* (Le Caire) sur : *a*) l'avenir de la langue arabe, *b*) la renaissance de l'Orient arabe et son attitude vis-à-vis de la civilisation occidentale. Plusieurs écrivains de marque, égyptiens, syriens, mésopotamiens et d'autres orientaux, en même temps que quelques orientalistes européens, se sont prononcés sur les deux questions. Les réponses révèlent des tendances diverses, mais, en général, elles s'inspirent d'une grande foi dans l'avenir. L'*Enquête* a été publiée à part sous le titre de *Fatawa Kibar Al-Kottab Wal Odaba'*, Le Caire, 1923.

II. — *Représentants politiques*

532. — Ceux-ci ne sont pas encore au pouvoir en Egypte. Deux partis, le parti démocratique (9), d'un caractère plutôt social, et le parti libéral constitutionnel, d'un caractère nettement politique, comptent beaucoup d'assimilateurs.

533. — C'est surtout en Turquie que les Kémalistes, actuellement au pouvoir, poursuivent une politique assimilatrice sans frein. Tout récemment, on a annoncé la nouvelle que la Grande Assemblée Nationale d'Angora avait décidé d'adopter en bloc le code civil suisse. Les femmes turques s'émancipent très vite. Les vieilles confréries religieuses sont supprimées. Les affaires de l'Etat sont complètement séparées des affaires religieuses. On pense à remplacer l'alphabet arabe, adopté jusque-là dans la langue turque, par l'alphabet latin. On travaille à « purifier » la langue turque, en lui enlevant ses nombreux emprunts arabes et persans. On a substitué au calendrier arabe le calendrier grégorien, et on a fixé comme jour de repos hebdomadaire le dimanche au lieu du vendredi. On travaille, avec une certaine nervosité, à bouleverser la société turque traditionnelle et à créer, du jour au lendemain, un milieu nouveau copié sur le modèle des nations occidentales les plus

(9) Ce parti ne manifeste aucune activité depuis longtemps; il ne se présente même pas aux élections qui ont eu lieu plusieurs fois. Très probablement, il a été submergé par le parti libéral constitutionnel auquel ont adhéré beaucoup de ses membres.

avancées. On n'épargne pas d'efforts pour arriver à ce but. On transforme, on innove. L'innovation la plus superficielle, mais celle qui a fait le plus de bruit, c'est le changement de coiffure. Le Turc d'aujourd'hui se trouve obligé, par la loi, de porter le chapeau, au lieu du *tarbouch*, au grand scandale du milieu turc traditionnel. La vive impression produite sur ce milieu par la promulgation de la nouvelle loi n'est surpassée que par le zèle du gouvernement à en assurer l'application scrupuleuse. A en croire les agences télégraphiques, il paraît que le Turc ne peut plus conserver sa tête sans le chapeau (10).

534. — La plupart de ces réformes radicales ont été précédées, et en quelque sorte préparées, par la suppression du Califat ottoman. La rupture des Kémalistes avec le vieil élément religieux leur a permis de prendre des mesures aussi hardies sans s'inquiéter de l'impres-

(10) Une dépêche a annoncé l'exécution de huit personnes qui se sont refusées à porter le chapeau. Les efforts de Pierre le Grand pour « moderniser » les notables de son pays, comparés à ceux-ci, paraissent insignifiants.

On lit dans *Al-Ahram*, du 9 décembre 1925, une traduction arabe du procès-verbal de la séance de la grande Assemblée Nationale pendant laquelle la loi de la coiffure obligatoire fut votée.

Les Kémalistes font remarquer que les récalcitrants n'entendent pas seulement violer une loi, mais surtout mener un mouvement réactionnaire religieux dans le pays. Ils soupçonnent l'existence d'intrigues de la part de la dynastie déchue et de la part de quelques puissances étrangères, notamment en ce qui concerne la révolte récente des Kurdes au moment où la question de Mossoul a été posée.

sion produite dans le milieu conservateur (11). L'idée de la « patrie turque » domine seule à Angora (12).

535. — On dit souvent que les Kémalistes sont les successeurs et les continuateurs des « Jeunes Turcs », et se sont engagés derrière eux dans une politique pan-touranienne à outrance. A notre avis, il ne faut pas exagérer la portée de cette affirmation. Les Turcs ont

(11) Un auteur anglais défend les réformes des Kémalistes dans les termes suivants : « Mustapha Kémal, écrit-il, qui a organisé et dirigé le plus grand mouvement qui ait jamais réussi dans l'Orient depuis le partage des territoires musulmans entre les Puissances Occidentales, qui gouverne le seul Etat moderne musulman indépendant qui existe actuellement, et qui le gouverne grâce aux immenses services qu'il a rendus à son peuple, a le droit d'être entendu par les musulmans qui le jugent en se plaçant au point de vue de l'avenir de l'Islam. Ses idées doivent avoir plus de poids que celles des théologiens de vue plus ou moins courte... La Turquie est décidée à travailler pour son salut d'abord; à développer une nation turque forte et consciencieuse sur des bases scientifiques et économiques modernes. » FÉLIX VALYI : *Spiritual and Political Revolutions in Islam,* London, 1925, v. pp. 70-72.

(12) Dès 1912, des intellectuels turcs avaient fondé la Société de la *Patrie Turque,* qui compte maintenant des milliers de membres. La société s'assigne comme tâche de répandre l'idée de la patrie dans le pays, en la débarrassant de toute considération religieuse ?

« Le plus grand romancier du mouvement actuel est une femme : *Halidé Edib Hanoum.* Son livre : *Le Nouveau Touran,* est notre Bible nationale, disent les intellectuels turcs. Halidé Edib Hanoum est certainement l'une des figures les plus frappantes de la Turquie nationaliste; elle tient en Anatolie un rôle de tout premier plan. Par la parole, par la plume, par l'exemple, elle agit sur les foules autant que sur l'élite... Elle a éloquemment plaidé la cause des femmes, et les grands chefs militaires de l'Anatolie font grand cas de ce qu'elle pense. » BERTHE GEORGES-GAULIS : *Angora, Constantinople, Londres,* p. 14. « Lors

un intérêt tout évident à s'attacher au lien oriental, et vivre en paix avec leurs voisins arabes, persans et autres. La coopération entre ces nations s'impose, dans l'intérêt commun de tous. Quoi qu'on puisse dire des *méthodes* adoptées par les Kémalistes, leur *but* est incontestablement noble et digne d'un grand peuple. Ils se sont montrés héroïques sur le champ de bataille et habiles dans la diplomatie. Ils travaillent en silence et savent ce qu'ils veulent. C'est là un signe infaillible de la vitalité d'une nation (13).

de la dernière guerre, écrit le Baron Carra de Vaux, elle se conduisit en héroïne; déguisée et à travers mille dangers, elle alla de Constantinople rejoindre l'armée de Mustapha Kémal, et prit part aux combats meurtriers... C'est à elle que l'on doit l'un des plus beaux romans qui aient été écrits sur la guerre : *La Chemise de feu*... les chapitres sur les batailles, le Sakarya, le Kara Dâgh, sont des tableaux d'un relief puissant, agis et vécus; l'héroïsme et l'expérience personnels de l'auteur entrent pour beaucoup dans ces pages. On remarquera, d'ailleurs, que cet héroïsme n'exclut ni la sensibilité à la souffrance, ni la mélancolie, ni la pitié. » *Les Penseurs de l'Islam*, t. VI, pp. 410-412. Ce roman a été traduit en arabe par *Moheb Al-Din Al-Khatib*, Le Caire, 1341.

(13) Les Turcs n'ont renoncé ni à leur religion ni à leur origine orientale. Les musulmans voient avec plaisir la participation d'une délégation turque au Congrès Islamique, convoqué par *Ibn Al-So'oud* à la Mecque, pour fixer le statut du Hidjaz. Les orientaux, en général, constatent avec satisfaction que les Kémalistes ne rompent pas avec l'idée de la solidarité orientale, solidarité raffermie, sans doute, par le Congrès de la Mecque, aussi bien que par celui du Caire.

SECTION II

PARTIS MODÉRÉS (EVOLUTIONNISTES)

536. — **Aux extrémistes s'opposent les modérés, qui veulent le progrès, mais au moyen d'une évolution édifiée sur des bases orientales solides.**

Leur idée essentielle consiste en ceci : Sans opposer l'Orient à l'Occident, il ne faut pas cependant, par une comparaison hâtive et erronnée, les confondre. Il faut tenir compte des divergences de leurs mentalités et de leurs traditions quand on discute sur l'état social de l'Orient, pour rechercher les causes de sa décadence et découvrir les remèdes à cette décadence, si l'on ne veut pas s'exposer ni à précipiter les événements par des brusques sauts, ni à retarder le progrès par un conservatisme injustifié. Seule une évolution lente peut assurer l'avenir de l'Orient. Un mouvement de renaissance scientifique, condition préalable de tout progrès politique, économique et social, doit être dès maintenant poursuivi ardemment. L'esprit moderne doit pénétrer toutes les institutions, mais en tenant compte des particularités de l'Orient. L'Occident peut servir de guide, mais non pas de modèle. On profitera ainsi de ses expériences, en évitant ses erreurs. Au lieu de recevoir en bloc des traditions étrangères inadaptables à notre milieu social, nous devons nous attacher à faire évoluer nos propres institutions vers l'esprit du temps. L'essentiel, pour assurer la solidité et la continuité de cette

œuvre d'évolution c'est de l'édifier sur des bases scientifiques (1).

537. — Certains évolutionnistes cherchent à développer leurs doctrines sans sortir du domaine religieux; d'autres se placent sur un terrain résolument laïque.

§ 1. — *Evolutionnistes religieux*

538. — Le point de départ dans la doctrine de ces partis, c'est la nécessité de réformer l'Islam. En entreprenant cette réforme, pensent-ils, on travaille du même coup à la renaissance de l'Orient.

Parmi les représentants de cette école, il y en a qui

(1) On peut caractériser l'attitude des différents partis, extrémistes et modérés, vis-à-vis des institutions nationales, de la façon suivante: Ces institutions sont comme un vêtement ajusté au corps par un tailleur qui, prévoyant le développement futur du corps, a laissé des « rentrés » dans l'étoffe pour servir au besoin à élargir le vêtement. Celui-ci devient trop étroit. Les *conservateurs* s'obstinent à le garder comme il est, au risque d'y étouffer. Les *révolutionnaires* préfèrent le déchirer et rester tout nus. Les *modérés* veulent le réajuster au corps, en profitant de la marge laissée à dessein par le tailleur habile.

Dans l'œuvre sociale il ne faut pas marcher trop vite. Avant de démolir une institution il faut préparer celle qui pourra prendre sa place sans troubler l'ordre établi. La Chine est actuellement déchirée par la guerre civile, parce qu'elle a voulu *se moderniser* trop vite en adoptant les institutions les plus avancées. Elle est devenue une république, mais elle a oublié que «le principal ciment politique d'une unité nationale chinoise, comme l'a justement remarqué un Chinois, M. James Woo, « avait été constitué jusque-là par l'autocratie impériale. » *Le Problème Constitutionnel Chinois* (Bibliothèque de l'Institut de Droit Comparé de Lyon), p. 25.

N'eût-il pas été plus prudent de préparer d'abord l'unité nationale chinoise sur des bases modernes, avant de démolir un vieil édifice, défectueux, mais dont la destruction a laissé un vide qui sera long à combler.

se sont cantonnés sur le terrain purement scientifique, pour diriger ce mouvement réformiste et évolutionniste de l'Islam. D'autres ont déployé, parallèlement à leur travail scientifique, une grande activité politique.

I. — *Représentants scientifiques*

539. — A la tête de ceux-ci, bien que sa carrière ait commencé par une activité politique passagère et occasionnelle, se place le célèbre *Cheikh Mohammad Abdou*, le Moufti égyptien, mort il y a une vingtaine d'années. Sorti de l'Université d'*Al-Azhar*, cet homme remarquable a prouvé vite qu'il n'est pas de la même étoffe que certains ulémas gradués de la même Université.

Disciple du célèbre *Djamal Al-Din Al-Afghâni*, il joua quelque rôle dans la révolution égyptienne d'*Arabi*; après son exil, il se livra, avec son maître, pendant une courte période, à une propagande de panislamisme à Paris. Rentré en Egypte, il entra dans la magistrature, puis au Conseil Législatif, et fut ensuite nommé *Moufti*, poste qu'il garda jusqu'à sa mort, en juillet 1905. Le grand *Moufti* consacra la seconde partie de sa carrière à diriger le mouvement évolutionniste à l'intérieur de l'Islam. Il écrivit divers ouvrages, donna des *fatwas* (2) et entreprit la réforme d'*Al-Azhar*. Dans toute son œuvre, il eut le souci d'adapter les vieilles institu-

(2) Il a affirmé, par exemple, le caractère licite du prêt à intérêt au point de vue islamique, dans une *fatwa* audacieuse mais nécessitée par les conditions économiques modernes : « Ses Fétwas... sont toutes imprégnées du désir de concilier les règles fondamentales de l'Islam avec les exigences de la vie moderne; de tenir compte des conditions nouvelles que créent, en pays d'Orient, les relations de jour en jour plus nombreuses

tions à l'esprit du temps, par un travail lent, prudent et sûr (3).

et plus étroites entre musulmans et non-musulmans. L'esprit libéral de ses Fétwas et de son enseignement a soulevé contre le Cheikh Abdou tout le parti orthodoxe et conservateur. » B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik : *Rissalat Al-Tawhid;* Introduction XXXIX.

(3) Il écrivait : « La sagesse consiste à respecter les principales coutumes de la nation, celles qui sont ancrées dans l'esprit de chacun de ses enfants; à ne demander que quelques améliorations qui ne s'éloignent pas de ces coutumes, et, quand le peuple s'est habitué à ce premier progrès, à exiger de lui un nouveau pas en avant; et ainsi de suite, par étapes. En procédant ainsi, il ne faut pas beaucoup de temps pour élever toute la nation de ses idées et coutumes arriérées vers un stade supérieur. Celui donc qui veut le bien de son pays doit porter tous ses efforts sur l'amélioration de l'éducation; à la suite de cette amélioration, il réalisera toutes les autres réformes, à condition que celles-ci soient légitimes, sans fatigue de l'esprit et sans effort de l'âme. » (Introduction de Rissalat Al-Tawhid, XXXI.)

Le Cheikh Abdou a écrit plusieurs articles pour démontrer que le régime constitutionnel répond à l'esprit de l'Islam. Dans une autobiographie manuscrite il dit : « J'élevais surtout ma voix pour réaliser deux grandes tâches. La première consistait à libérer l'esprit des chaînes de l'imitation; à comprendre la religion comme la comprenaient les premiers musulmans, avant que les dissensions n'eussent surgi entre eux; à remonter à ses sources premières; à la présenter comme une balance (un frein) que Dieu nous a donné pour éviter les exagérations de la raison humaine et diminuer ses erreurs et nous permettre d'atteindre l'état que Sa sagesse divine a assigné à l'humanité. En comprenant la religion de cette façon, celle-ci devient un ami sincère de la science, un stimulant pour approfondir les mystères de l'univers, un appel au respect des vérités bien établies; elle rappelle ces vérités à notre conscience chaque fois qu'il s'agit de régénérer notre morale ou d'améliorer notre conduite. En lançant cet appel, je m'éloignais tout aussi bien du parti qui voulait que seules les sciences religieuses fussent enseignées, que de celui qui ne s'intéressait plus qu'aux sciences modernes; et ces deux grands partis se partageaient toute la nation. Ma seconde tâche avait pour but de régénérer la langue arabe... » (Introduction de Rissalat Al-Tawhid, XI-XLI.)

Un autre réformiste moderne, avec des idées à la fois mu'tazilîtes et occidentales, est l'éminent juge *Sayed Ameer Ali,* de l'Inde musulmane. Dans ses ouvrages (4), il fait preuve d'un esprit libéral et rationaliste, qui tend à assouplir le système islamique et à l'adapter aux circonstances actuelles (5).

540. — D'autres écrivains ont entrepris un travail assidu et patient, pour s'acquitter de la tâche ingrate de concilier les enseignements de la religion avec ceux de la science moderne. A la tête de ceux-ci se trouve *Farid Wadjdi Bey,* l'auteur de l'*Encyclopédie,* qui, après une courte carrière dans le journalisme, s'est complètement donné à la science avec une rare abnégation. L'esprit métaphysique domine sur ses écrits. Il combat, par des données scientifiques, l'idée, fausse d'ailleurs,

(4) Notamment *The Personal Law of Mohammedans, The Life and Teachings of Mohammed or the Spirit of Islam.*

(5) Sayed Ameer Ali enseigne que l'Islam « n'a cessé d'évoluer depuis son origine, se propageant parmi les peuples civilisés et parmi les demi-civilisés. Partout où il a trouvé sa voie dans les nations cultivées, partout il s'est montré pleinement d'accord avec les tendances progressives des sociétés humaines; il a prêté son concours à la civilisation; il a travaillé à idéaliser la religion. » Il affirme qu'une étude approfondie du Coran « rend évident que l'esprit de Mahomet a passé par le même *processus* de développement, qui a caractérisé la conscience de Jésus... La vérité est éternelle. Le message de Mahomet n'était pas nouveau; il avait été annoncé avant lui, mais n'avait pas pénétré jusqu'au cœur de l'homme. Sa voix rendait la vie aux morts, ranimait les mourants et faisait battre les pouls de l'humanité avec la force accumulée des âges. L'exode des Sarrasins sous sa puissante impulsion, sa grandeur et ses effets se propagent aux extrémités les plus lointaines, voilà le phénomène le plus merveilleux des temps modernes. » (Cf. MONTET : *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam,* pp. 149-150.)

de la valeur absolue de la science. Il en conclut la nécessité de la religion et défend, avec un esprit moderne, la religion musulmane. Dans plus d'une occasion, il s'est posé comme défenseur de la conception évolutionniste contre les extrémistes des deux camps (6).

II. — *Représentants politiques*

541. — Ceux-ci ont travaillé en vue de la réalisation d'un programme politique déterminé et concret. Les uns sont partisans du panislamisme, non pas du panislamisme intégral et dogmatique, dans le sens de la constitution d'un seul et grand empire musulman, mais du panislamisme pragmatique, basé sur l'entente entre les peuples de l'Islam, pour établir entre eux des liens appropriés aux institutions modernes. Nous avons déjà parlé de *Djamal Al-Din Al-Afghani,* le grand nom qui figure au point de départ final de ce mouvement. D'autres l'ont suivi dans cette voie, avec des tendances plus ou moins opportunistes. Le *Cheikh Abd Al-Aziz Chawich,* après une courte carrière agitée parmi les dirigeants du mouvement nationaliste égyptien, fut obligé de s'exiler en Turquie, où il se mêla au mouvement de propagande islamique suscité dans ce pays par les « Jeunes Turcs ». Avant de clôturer sa vie politique

(6) Par une interprétation, peut-être un peu forcée, des textes religieux, des auteurs comme le Cheikh *Tantawi Djawhari* essayent de montrer la solidité du système islamique et l'harmonie qui règne entre lui et les données de la science moderne. On trouvera quelques indications sur les travaux du Cheikh *Djawhari* dans Baron CARRA DE VAUX : *Les Penseurs de l'Islam,* t. 6, pp. 275-284.

(car il a repris maintenant sa place de fonctionnaire du gouvernement égyptien), il s'était affirmé partisan d'un panislamisme fondé sur les données politiques et sociales du temps moderne.

542. — Un Syrien, disciple du *Cheik Mohammad Abdou,* le *Cheikh Rachid Rida,* propriétaire de la revue islamique bien connue *Al-Manâr,* a récemment publié, sur la question du Califat, un ouvrage auquel nous avons fait de nombreux renvois, et dont une bonne moitié est consacrée au dégagement d'une programme d'orientation pour l'avenir de cette institution. L'auteur propose d'établir le siège futur du Califat dans une zone neutre, entre les Arabes et les Turcs (ex., Mossoul) ; il conseille la fondation d'un institut islamique, où l'on enseignerait les sciences modernes nécessaires pour obtenir des candidats compétents au Califat, des *Moudjtahidoun* au courant des idées scientifiques de notre temps, des savants capables de défendre l'Islam contre les attaques injustifiées et d'entreprendre un mouvement de propagande islamique (7). Il insiste sur la nécessité de l'existence d'un *parti modéré réformiste,* dont il précise le programme (8). Il est partisan de

(7) L'auteur place au premier rang de ces sciences modernes indispensables, les principes du droit international, l'histoire, la sociologie, l'étude des organismes religieux qui existent chez les autres peuples (ex. la Papauté).

(8) Il indique trois articles essentiels : *a)* L'établissement d'un programme pour l'Institut Islamique destiné à enseigner les sciences modernes ; *b)* La recherche d'un procédé pour l'élection du Calife; *c)* L'institution des bureaux et des conseils administratifs et financiers du Califat; il en signale neuf pour la consultation générale, les publications juridiques et reli-

l'*ouverture de la porte de l'idjtihâd* pour la rénovation du droit musulman.

Sans bien préciser quelles seraient les relations entre le nouveau Calife et les différentes nations musulmanes, il se prononce contre la séparation du pouvoir temporel et des attributions religieuses.

543. — Les dirigeants de l'opinion musulmane aux Indes sont partisans d'un programme positif de réformes interislamiques. Ils veulent voir se réaliser l'établissement d'une institution musulmane commune, qui serve de lien entre les peuples musulmans (9).

D'autres évolutionnistes religieux sont partisans d'un resserrement de la communauté raciale. C'est ainsi

gieuses, l'investiture des chefs des gouvernements, des juges et des *mouftis* (là se précise un peu la relation entre le Calife et les gouvernements islamiques), le contrôle sur le gouvernement (lequel ?) la propagande islamique, les *Khoutbas* dans les mosquées et le *Hisbah,* la dîme et ses destinations, le pèlerinage et les travaux du Secrétariat.

(9) Les Musulmans des Indes s'attachèrent au début au Califat Ottoman et ils plaidèrent sa cause en Europe. Ils se rallièrent même autour de l'ex-Calife *Abd Al-Madjid* avant son expulsion, acceptant ainsi le principe de la séparation du pouvoir temporel et des attributions religieuses. Ils se montrèrent favorables à l'idée de créer des organismes du Califat, lancée par des journalistes en Turquie, dont *Omar Rida Bey.* Après la suppression complète du Califat Ottoman, ils s'intéressèrent aux Congrès islamiques qui se réunirent dans les différents pays musulmans. Ils eurent leur représentant dans le Congrès Islamique du Caire, et ils envoyèrent au Congrès de la Mecque, convoqué par *Ibn Al-So'oud,* leurs deux principaux chefs : les frères *Mohammed Ali* et *Chawkat Ali.*

On peut constater par la lecture des deux ouvrages de Khwaja Kamel-Ud-Din : *India in the Balance,* Woking; *The House Divided, England, India, and Islam,* Woking, 1922, le grand attachement des musulmans des Indes à l'institution du Califat.

qu'*Abd Al-Rahman Al-Kawakibi,* dans ses deux ouvrages remarquables, *Omm Al-Quora* et *Maçare' Al-Iisti' bâd,* s'est efforcé d'éveiller la nationalité arabe et a attaqué amèrement le despotisme des Turcs (10).

Enfin, il y a des évolutionnistes religieux qui penchent, non plus vers l'idée d'une unité universelle panislamique ou même d'une unité plus restreinte, basée sur la race, mais vers une conception régionaliste et en quelque sorte nationaliste (11).

§ 2. — *Evolutionnistes laïques*

544. — Ces groupements ne s'inspirent pas de considérations religieuses. Ils adoptent des vues conformes aux théories occidentales modernes, tout en se réclamant des traditions orientales. Ce sont des partis qui font le pont entre les modérés religieux et les extrémistes assimilateurs. Ils comptent des représentants qui se rapprochent des modérés religieux, en se servant du droit musulman comme véhicule de vues inspirées

(10) Le premier de ces ouvrages est un compte rendu du *Congrès du Réveil de l'Islam* réuni à la Mecque en 1898 par *Al-Kawakibi.* Ce fut, peut-être, le premier congrès islamique des temps modernes. Il fut secret, et on y discuta les causes et les remèdes de la décadence des peuples musulmans. *Al-Kawakibi* est mort il y a une quinzaine d'années.

(11) C'est ainsi que le Cheikh *Mohammed Hilmi Tommara* a écrit un travail sur le Califat où il affirme « que le Calife est simplement le mandataire de la nation et les attributions du mandataire peuvent, au gré du mandant, être étendues ou restreintes ». Une traduction française de ce travail est parue dans la *Revue du Monde Musulman,* LIX, pp. 85-112.

des théories occidentales (12). D'autres de leurs représentants, à l'aile gauche, se rapprochent des assimilateurs en se plaçant sur un terrain purement laïque (13).

(12) « Un nombre grandissant de mahométans, écrit M. Arnold, plus complètement renseignés sur les conditions modernes et plus en contact avec les tendances et les idéaux du temps présent, s'attachent encore à la foi de leur jeunesse et aux associations qui leur sont devenues chères par l'atmosphère musulmane dans laquelle ils ont grandi. Ces hommes caressent également l'idéal de quelque forme d'organisation politique et sociale où la réalisation par eux-mêmes de leur propre programme puisse leur devenir possible dans un système de civilisation qui soit musulman dans sa nature et dans son caractère et dans son expression... Bien que les dogmes de leur foi n'exercent que peu d'influence sur eux, ils sont encore attirés par l'éclat d'une culture musulmane distincte, et ils désirent briser les chaînes d'une civilisation étrangère. » *The Caliphate,* p. 183.

(13) Dans la revue *Oriente Moderno I* (1922), pp. 571-575, on lit un compte rendu détaillé par Nallino d'un travail publié par *Ahmed Mohyiddin* (*Die Kulturbevegung im modernen Turkentum,* Leipzig, J. M. Gelbart, 1921).

L'auteur de l'étude analysée fait remarquer qu'en Turquie, dans les dix dernières années, se sont dégagés trois courants.

a) La tendance orthodoxe qui veut maintenir à tout prix l'Islam dans la forme historique qu'il a revêtue jusqu'à nos jours; *b*) La tendance nationaliste qui veut faire de l'islamisme une simple religion de sentiment et ne lui reconnaît pas la position sociale et politique d'une loi; *c*) La tendance réformiste qui veut ramener l'Islam à ce qu'on croit avoir été son état de primitive pureté en reconquérant pour lui la position politique et sociale qu'il a eue pendant des siècles. La première tendance est disparue dans les classes dirigeantes. Les deux autres seules y luttent entre elles. Mais elles ont quelques points communs : *a*) elles assignent un rôle principalement moral à la religion; *b*) elles repoussent l'Islam historique pour revenir à l'Islam primitif; mais il y a entre elles des divergences sur le contenu de l'Islam primitif. Ce qu'il y a de commun entre elles c'est *la réouverture de la porte de l'idjtihâd,* la possibilité de se référer directement au Coran et aux *hadiths,* sans se préoccuper des doctrines particulières aux quatre *Madhahibs* (rites).

I. — *Théoriciens de l'évolutionisme cherchant une conciliation entre le droit musulman es les suggestions de la science sociale moderne* (14)

545. — Parmi ceux-ci, nous citerons les auteurs d'un document non signé, un communiqué officieux que la Grande Assemblée Nationale d'Angora fit rédiger à la

Sur le reste il y a opposition entre la tendance nationaliste et la tendance réformiste. La tendance nationaliste, prenant comme base des concepts européens, veut la séparation de l'Etat et de la religion... Par contre, le courant réformiste regarde la religion comme principal fondement de la vie sociale. L'Islam, selon les réformistes, est une continuelle affirmation du monde, et non une renonciation au monde. Il n'admet pas la censure sur la conscience. Le Califat n'est pas théocratique. En tant que religion révélée l'Islam contient les principes fondamentaux pour régler les choses de ce monde. Mais ce doit être l'œuvre continue de l'*idjtihâd* de les appliquer opportunément aux temps et aux lieux. Il faut distinguer une « loi universelle », à dégager directement du Coran et des *hadiths,* et une « loi spécifique » qui est l'adaptation de la première aux conditions contingentes des temps, et doit rester en perpétuelle transformation par le processus de l'*idjtihâd* des docteurs.

Sur les conceptions des réformistes, M. Nallino renvoie au livre de Mahommed Sems Ud-din : *Zulmet den Nûra* (Des ténèbres à la lumière, 2e édition, Constantinople, 1332 (1914), résumé par *M. Hartmann* dans la revue : *Die Welt des Islams,* t. 3, 1915, pp. 73, 83. Cf. encore sur l'analyse de ces idées réformistes au travers des œuvres de la nouvelle poésie turque. *Hartmann, Aus der neueren Osmanischen Dichtung,* dans *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Studien,* XIX (1916), pp. 124-179; XX (1917), pp. 84-149; XXI (1918), pp. 1-82.

(14) Il ne faut pas prendre rigoureusement à la lettre la classification que nous avons donnée des divers partis de l'Orient. En fait, les auteurs ne se groupent pas consciemment en partis. Nous avons dû faire abstraction des nuances de leurs doctrines pour arriver à dégager par un travail de généralisation de grands courants antagonistes d'idées.

fin de l'année 1922, par un groupe de juristes musulmans, sous ce titre « *Le Califat et la Souveraineté nationale* (15), pour défendre le principe de la souveraineté de la nation. Ce mémoire fait une distinction fondamentale entre le Califat réel et le Califat fictif (régulier et irrégulier). Le premier ne dura que pendant la période des quatre premiers Califes. Le second, « bien que revêtu en apparence de la même forme et du même décor, n'a du Califat que l'étiquette. Il ne représente que le pouvoir despotique et arbitraire d'un monarque ou d'un autocrate » (16). Comme il est impossible, de nos jours, d'établir le Califat réel (17), il y a lieu de se demander si la nation musulmane est tenue d'instituer à sa place le Califat fictif. Le mémoire répond par la négative. « En résumé, dit-il, l'obligation (de désigner un Calife), reconnue à l'unanimité par l'idjma', ne concerne que le Califat vrai. Elle n'est donc valable que pour l'époque où ce Califat a été créé et institué.

(15) C'est le mémoire que nous avons souvent cité. Il a été traduit en arabe par *Abd Al-Ghani Sani Bey*. Une traduction française en a été donnée dans la *Revue du Monde Musulman*, LIX, pp. 5-81.

(16) Traduction française : R. M. M., LIX, p. 19.

(17) « De notre temps, dit le mémoire, il serait absurde de parler de « califat véritable et sage »; souhaiter pareille institution équivaudrait d'ailleurs à exiger l'impossible. Ce genre de Califat n'a existé qu'à l'époque des quatre premiers Califes et a eu une durée totale de 30 ans. Il est du domaine du passé. Comment serait-il possible à notre époque de trouver des personnages d'une aussi haute droiture et d'une conduite aussi exemplaire ? Où irait-on les chercher ? Il n'en existe plus depuis mille ans environ. » Trad. française (R. M. M., LIX, p. 54). Cf. trad. arabe, pp. 46-47.

Elever cette obligation à la hauteur d'une règle générale et l'appliquer au gouvernement de tous les temps dénote une ignorance complète des vérités religieuses. La forme du système ou du mécanisme gouvernemental dépend toujours et avant tout des exigences de l'époque à laquelle il se rapporte, des nécessités imposées par les affaires publiques et des conditions sociales du peuple. Les règles qui régissent la matière changent avec ces conditions et ces exigences. On peut, ainsi que l'ont fait les jurisconsultes à toutes les époques, déclarer à juste titre : « Il est impossible de nier que les lois varient avec le temps. » C'est la raison pour laquelle le Prophète s'est abstenu de créer des lois civiles et a pratiqué à cet égard le mutisme le plus décidé. » C'est par ce raisonnement que le mémoire a cru pouvoir légitimer, au point de vue du droit musulman, la séparation du Sultanat et du Califat, et montrer que les principes occidentaux des institutions constitutionnelles sont conformes à l'Islam, et établir la souveraineté nationale dans le gouvernement islamique. (18)

546. — Un auteur musulman de l'Inde, *Maulavie Mahommed Bereketullah*, dans un ouvrage récent (19), sou-

(18) L'auteur de la traduction arabe, *Abd-Al-Ghani Sani Bey*, dans sa préface (p. 3) adhère à la thèse des Kémalistes et affirme que l'institution de la République Turque est un retour à la forme primitive du gouvernement des quatre premiers Califes.
Nous rappelons au lecteur que nous avons défendu le caractère obligatoire du Califat irrégulier, contrairement au mémoire anonyme.

(19) *Le Khalifat*, Paris, 1924.

tient également le principe de la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir *spirituel* dans l'Islam. (20) « Quand les représentants des pays musulmans, dit-il,

(20) L'auteur n'est pas d'avis d'élire comme Calife un souverain musulman. Il fait à cette idée les objections suivantes : *a*) « Dans le christianisme, dit-il, c'est Constantin le Grand qui mit la puissance spirituelle au service de la puissance temporelle, et il a fallu mille années pour séparer le gouvernement spirituel du temporel. Dans la religion islamique, c'est Moaviyah qui fit du Khalifat l'instrument du Sultanat. De nos jours seulement, au bout de treize siècles, le peuple islamique a l'occasion d'élire le successeur du Prophète dans le vrai sens du mot élection. Il importe donc qu'il ne commette pas à nouveau l'erreur d'autrefois. *b*) Le Khalifat est le symbole de la pureté et de la sublimité, tandis que le Sultanat évoque généralement l'idée de basses intrigues et d'une vile diplomatie. Pendant ces treize derniers siècles, ce mélange de pureté et d'impureté a fait à l'Islam plus de mal que de bien. *c*) Tout roi musulman que l'on pourra élire aujourd'hui au poste de Khalife deviendra immédiatement un objet de soupçon et d'intrigues de la part des puissances dont la domination s'étend sur les pays musulmans. Dans l'état de faiblesse actuelle des nations musulmanes, ce serait une vraie folie d'aller au devant d'un désastre qui n'est pas inévitable. Aucun des pays musulmans n'est en situation de s'acquitter d'une façon suffisante et utile de ses obligations au point de vue politique, économique, militaire et éducatif. Est-ce raisonnable de mettre sur ses épaules déjà trop chargées un poids extrêmement lourd qui excède de beaucoup ses forces ? L'empire ottoman, malgré ses vastes ressources en argent, en hommes, n'a pas pu survivre à l'assaut constant mené par les artificieuses puissances européennes contre son existence même. *d*) L'opinion publique et le sentiment du monde civilisé sont nettement hostiles à l'unité politique du monde islamique. Le simple mot de panislamisme est de nos jours un épouvantail pour le monde civilisé. » *Le Khalifat*, pp. 59-60.

L'auteur fait ensuite des objections spéciales à la candidature possible de trois souverains musulmans : le Chérif Hussein (qui n'est plus roi), le Roi Fouad et l'Emir Amanoullah de l'Afghanistan (pp. 60-63).

se réuniront au Caire, en mars 1925 (21), sur l'invitation des organisations religieuses de l'Egypte, pour élire le nouveau Khalife, nous espérons vivement que cette sainte assemblée spirituelle daignera prêter une attention aux faits et aux arguments exposés dans ces pages. Si ces représentants sont convaincus du bien fondé et de l'honnêteté de ce que nous proposons, nous avons l'espoir et la conviction qu'il éliront Khalife un homme qui ne sera que le chef spirituel de l'Islam et laissera de côté les questions politiques; que tous les groupements islamiques, — soit indépendants, soit sujets de gouvernements non musulmans. — le reconnaîtront comme le foyer de la fraternité spirituelle et que ses ordres viseront à l'amélioration du sacerdoce, de la moralité, de l'éducation, de la religion et de la spiritualité au sein de la fraternité islamique dans le monde entier. Par exemple, il serait utile qu'un programme d'études pour les candidats au poste d'Imâm ou Muezzin fût envoyé du centre du Khalifat à tous les pays en rapport avec le Khalifat; que le Khalife choisisse également chaque année un chef de pèlerinage qui, en souvenir du dernier pèlerinage du Prophète, rappelle, lors de cette réunion des frères par la Foi venus de toutes les parties du monde dans la plaine d'Arafat, la convention solennelle du lien spirituel, et leur dise quelles bénédictions ont été accordées aux Musulmans pendant l'année ou à quelles épreuves et calamités ils ont été

(21) Il veut parler du Congrès Islamique du Caire qui, après ajournement, fut réuni en mai 1926.

soumis. » (22) L'auteur décrit en détail la forme d'organisation qu'il entend donner à ce nouveau *pouvoir spirituel.* (23)

(22) « Que l'on offre, continue l'auteur, des remerciements pour les bénédictions, et que l'on fournisse des moyens de soulagement pour les désastres. Par exemple s'il y a eu une famine ou un tremblement de terre dans quelque partie de l'Islam, un appel devrait être lancé pour que des secours soient envoyés aux victimes de cette calamité. Dans ce centre de réunion unique au monde, les pèlerins devraient aussi être instruits des progrès de la cause dans les nouveaux champs d'activité de la propagande; on devrait leur faire connaître combien de missionnaires ont été envoyés, et dans quels pays, pour répandre le Message, combien de gens ont embrassé l'Islam, ou dans quels lieux les principes de l'Islam ont été faussés ou mal compris, et de quelle manière ces faussetés ont été réfutées et ces erreurs corrigées. » *Le Khalifat,* pp. 67-69.

Nous avons rangé l'auteur parmi les représentants de l'idée laïque, bien que ses idées aient une allure profondément religieuse, car sa compréhension du système islamique nous paraît calquée, en quelque sorte, sur des conceptions occidentales. Ainsi il parle souvent du *pouvoir spirituel* dans l'Islam et insiste sur la nécessité de séparer ce pouvoir du pouvoir temporel.

(23) Il envisage dans son programme un Conseil Suprême du Califat dont les membres seraient envoyés par les sociétés religieuses des pays musulmans. Le Calife serait choisi parmi les membres du Conseil Suprême. Diverses sections d'administration seraient instituées : *a)* le ministère de la religion (administration des mosquées, naissances, décès et mariages); *b)* le ministère des finances ou *Baït Al-Mâl; c)* le ministère de l'instruction publique (section de l'enseignement, section historique, section des sciences modernes). L'auteur préconise également un système de propagande et d'organisation des missions religieuses. Quant au siège du Califat il le fixe de préférence à Constantinople. « Car, dit-il, c'est la métropole idéale de tout empire mondial, et cette ville a été depuis sa fondation le centre spirituel de deux grandes religions... Si l'on ne peut obtenir Constantinople, ajoute-t-il, le Caire avec ses glorieuses et lointaines traditions, berceau de tant de civilisations et cen-

II. — *Partisans politiques de l'évolutionnisme à tendance purement laïque*

547. — Ceux-ci veulent reconstruire la Société en Orient sur une base débarrassée de toute considération religieuse. Mais, contrairement aux assimilateurs extrêmistes, ils entendent n'introduire cette laïcisation que graduellement, et s'inspirent dans la poursuite de leur travail de l'exemple des civilisations orientales. Dans l'application pratique de leurs doctrines, ils se subdivisent en nationalistes, partisans des communautés raciales, et propagandistes d'une communauté universelle.

548. — On peut ranger dans le premier de ces sous-groupes le parti égyptien du *Wafd.* Son activité se cantonne dans le domaine national et a pour but unique l'indépendance de l'Egypte. Il respecte toutes les religions et s'abstient de toute politique religieuse. Les éléments coptes représentent une partie considérable de son personnel de militants. Bien que son activité soit totalement absorbée, pour le moment, par la question politique, il semble destiné à être également évolutionniste dans le domaine des réformes sociales. Il favorisera le progrès sans souhaiter de sauts brusques. Dès

tre de tant d'empires, se présente comme la seule alternative possible. »

La *Revue du Monde Musulman* signale l'activité de propagandiste de l'auteur au Japon où il passa cinq années, avant ses séjours en Russie, — en contact étroit avec la propagande soviétique (dit la Revue) — et ses dix-sept ans de voyage en pays anglo-saxons. Elle relève un passage dans son ouvrage sur le *Khalifat* où l'auteur semble approuver la candidature du Cheikh *Ahmad Al-Senoussi* au Califat (R. M. M., LIX, pp. 314-315).

maintenant, il encourage discrètement, quand l'occasion se présente, l'émancipation de la femme et la laïcisation des institutions publiques.

Les partisans des communautés raciales se recrutent surtout parmi les Syriens [24], pour le mouvement panarabiste, et les Turcs, pour le mouvement pantouranien. Nous avons étudié les manifestations de leur activité.

Quant aux partisans politiques d'une communauté universelle, ils ne sont pas encore groupés en partis organisés. Il leur manque même une doctrine bien établie du panorientalisme. L'idée est dans l'air; mais un programme d'action fait défaut. La *Société du Lien Oriental,,* à laquelle nous avons déjà fait allusion, n'a pas un caractère politique.

---

(24) Nous avons vu que le panarabisme a été préparé par un mouvement de renaissance littéraire de la langue arabe. Parmi les Syriens qui ont dirigé ce mouvement, nous citons *Khalil* et *Ibrahim Al-Yazidji, Al-Bostani, George Zédan,* etc., etc...

CHAPITRE II

Les grandes lignes d'un Programme d'Avenir

548. — Arrivés au terme de cette étude de l'histoire du Califat, nous croyons utile d'en dégager les suggestions qu'elle est susceptible de fournir en vue d'une orientation nouvelle de cette institution qui puisse être basée sur des données scientifiques.

Le regain d'actualité que les événements de ces temps derniers ont donné à l'institution du Califat, ne nous permet pas de laisser de côté les aspects pratiques et les aspects d'avenir de cette institution.

SECTION I

Résumé des Constatations définitives de cette étude

549. — Nous allons grouper d'abord, sous une forme synthétique, les constatations finales des différentes par-

ties de ce travail, constatations qui fourniront la base et la justification de la solution pratique du problème du Califat que nous allons proposer dans la section suivante.

550. — Il y a trois idées essentielles sur lesquelles il importe d'insister.

A) Comme il est impossible, aujourd'hui, d'envisager le rétablissement du Califat régulier, un régime du Califat irrégulier s'impose et se justifie par l'état de nécessité où le monde musulman se trouve actuellement.

B) Ce régime irrégulier doit toujours être considéré comme un régime provisoire. Notre idéal doit tendre à un retour futur au Califat régulier.

C) Le Califat régulier à restaurer dans l'avenir doit être un régime souple. Nous avons vu que le droit musulman n'impose nullement une forme particulière de gouvernement. Tout régime *réunissant les trois traits caractéristiques du Califat* est légitime et régulier. Il faut donc, pour rendre possible le rétablissement du Califat régulier, chercher des combinaisons qui puissent à la fois satisfaire aux exigences de la Loi et s'adapter aux circonstances actuelles, en tenant compte des enseignements de l'histoire.

»»1. — L'histoire nous donne à cet égard trois leçons fondamentales :

a) En ce qui concerne la réunion sur la tête des mêmes personnes des attributions religieuses et politiques, elle nous apprend que la confusion complète de ces deux catégories d'attributions a abouti à l'absorption gra-

duelle des attributions religieuses par les attributions politiques. D'autre part, la doctrine musulmane nous enseigne que ces deux sortes d'attributions sont *distinctes, sans être séparables.* Enfin, l'état actuel de civilisation exige que cette *distinction* soit assurée d'une façon nette, afin que chacun de ces deux ordres de pouvoirs, dont la nature est essentiellement différente, puisse trouver un mécanisme de mise en œuvre satisfaisant et adaptable à sa fonction propre. Il en résulte que la meilleure combinaison, dans l'état actuel de notre civilisation, est, à notre avis, de confier l'exercice des attributions religieuses à un *organisme distinct et indépendant de l'organisme chargé de l'exercice des attributions politiques.* Les deux organismes devraient être également placés sous l'autorité suprême du Calife, qui réunirait ainsi par une jonction finale dans sa personne les deux sortes d'attributions, sans empêcher qu'elles restent distinctes dans leur fonctionnement pratique. Il s'établirait par là un certain équilibre dans le jeu effectif du Califat, qui empêcherait l'absorption d'une catégorie d'attributions par l'autre.

b) En ce qui concerne l'application des principes du droit musulman, nous avons vu que ce grand système juridique est tombé en état de stagnation faute d'avoir subi les évolutions nécessaires. Il nous paraît donc indispensable, avant qu'on puisse penser à en remettre les principes en application, de susciter une renaissance du droit islamique, *en distinguant entre sa partie religieuse et sa partie temporelle.* L'état actuel de civilisation exige un assouplissement continu de la dernière de ces deux parties afin que tous les citoyens, musulmans ou

non, se trouvent en présence de règles de droit qui puissent leurs être également appliquées.

c) Quant à l'unité du monde musulman, l'histoire du Califat nous apprend qu'elle n'a pas pu se maintenir longtemps sous la forme d'un empire centralisé. D'ailleurs, au point de vue doctrinal, une forme particulière d'unité n'est pas de rigueur. De plus, nous devons tenir compte des tendances nationalistes et séparatistes des pays musulmans, qui s'accentuent de jour en jour. Il nous faut donc trouver une combinaison qui puisse assurer une certaine unité entre les peuples islamiques, tout en laissant à chaque pays son autonomie complète.

Développer les nationalités qui constitueront les pierres solides de l'édifice de l'avenir, enlever aux mouvements raciaux leur caractère agressif pour les concilier avec le développement d'une communauté internationale, fonder cette communauté sur la base d'une *Société des Nations Orientale*, telle est la solution qui nous paraît la plus praticable.

SECTION II

Application pratique des conclusions précédentes

552. — Il nous reste à examiner comment pourraient être réalisées pratiquement les aspirations universalistes dont nous avons suivi le développement dans les diverses parties du monde oriental de civilisation musulmane.

Il nous semble que cette réalisation pourrait être obtenue par le jeu collectif des trois combinaisons que nous avons signalées comme étant susceptibles de permettre la reconstitution actuelle des trois traits essentiels du Califat régulier.

§ 1. — *Réunion des attributions religieuses et politiques*

553. — Nous avons préconisé, sur ce premier terrain, une distinction entre l'organisation religieuse et l'organisation politique, tempérée par la réunion de l'une et l'autre de ces organisations sous le contrôle suprême du Calife.

Le point délicat est l'établissement d'une organisation religieuse qui n'a jamais existé jusqu'ici à l'état d'organisme distinct et indépendant. L'examen de ce problème difficile va permettre de préciser sous quelle forme nous concevons le rétablissement d'un Califat irrégulier, le seul régime qui soit possible à l'heure actuelle. L'organisme religieux que nous allons décrire constituerait le rouage essentiel de ce Califat irrégulier jusqu'au moment où il deviendrait possible de le doubler d'un organisme politique qui, seul, permettrait le retour à un régime de Califat régulier. (1)

(1) Nous ne prétendons pas donner une solution immuable. Celle que nous proposons ici est celle qui nous paraît convenir le mieux à notre état actuel.

I. — *Constitution de l'organisme religieux*

554. — Il pourrait se composer, à notre sens, des organes suivants :

A) *Le Calife :* Celui-ci serait élu par l'Assemblée Générale du Califat, sur la proposition du Conseil suprême.

B) *L'Assemblée Générale du Califat :* Chaque Etat musulman et chaque communauté musulmane (2) enverrait, chaque année, à La Mecque (époque du pèlerinage) un nombre de délégués proportionnel à son importance. Ces délégués se réuniraient en Assemblée Générale, sous la présidence du Calife ou de son délégué.

C) *Le Conseil Suprême du Califat :* Chaque Etat musulman ou communauté musulmane serait représenté par un délégué (ou plusieurs) dans ce Conseil, qui se réunirait un certain nombre de fois par an, au siège du Califat, et sous la présidence du Calife. Les membres du Conseil seraient beaucoup moins nombreux que ceux de l'Assemblée.

Le Conseil Suprême constituerait cinq comités dont les membres seraient choisis dans son sein :

1) Comité de la direction des rites et de l'organisation

(2) On compterait parmi les communautés musulmanes toute minorité musulmane d'un pays non-musulman (ex. les Indes, la Chine, la Pologne, etc.), et tous les pays musulmans n'ayant pas un gouvernement national (ex. l'Algérie, la Malaisie, etc...). Les pays sous protectorat ou sous mandat seraient considérés, non pas comme des communautés, mais comme des Etats.

intérieure; 2) Comité financier (3); 3) Comité de pèlerinage; 4) Comité d'instruction et de propagande religieuse; 5) Comité des relations extérieures. (4).

II. — *Attributions de l'organisme religieux*

555. — L'organisme pris dans son ensemble serait investi des attributions *religieuses* du Califat précédemment énumérées. Mais chacun de ses organes constitutifs

(3) Nous croyons que la moitié de la dîme (*Zakat*) que les musulmans doivent payer chaque année pourrait être remise par eux à la Caisse du Califat; celui-ci se chargerait d'appliquer cette moitié à quatre des huit destinations de l'aumône, à savoir : la part de Dieu (sabil Allah), la part des personnes dont on désire gagner le cœur à la cause de l'Islam, la part des esclaves pour faciliter leur affranchissement (le Califat prêterait alors son concours aux puissances pour la suppression de l'esclavage, notamment en Afrique et en Arabie), et la part des agents de perception et de répartition des aumônes. La caisse du Califat serait en outre alimentée par les contributions des gouvernements et des communautés islamiques, les donations, les Wakfs, etc., etc...

(4) Le Califat entrerait en relation avec les pays musulmans par l'intermédiaire d'organes nationaux à instituer dans chaque pays. Ces organes auraient en outre une fonction particulière à remplir dans les *communautés musulmanes*. A raison de l'absence d'un gouvernement national dans celles-ci, ce seraient eux qui nommeraient les délégués à envoyer à l'Assemblée et au Conseil.

Il serait souhaitable qu'un *Conseil de Modjtahidoun*, qui réunirait les représentants les plus éminents des jurisconsultes musulmans, soit institué sous les auspices du Califat. Il donnerait de *fétwas* sur les parties du droit musulman qu'il est nécessaire de revivifier par le contact de l'esprit de la civilisation moderne. Il serait indépendant de l'organisme du Califat étant en quelque sorte le pouvoir législatif religieux, tandis que le Califat ne serait que l'organe exécutif de la législation religieuse.

aurait son rôle propre à jouer dans l'exercice de ces attributions.

A *Le Calife :* Calife du monde musulman, il serait le Chef Suprême de tout l'organisme. Il exercerait son pouvoir conformément à la loi. Son Califat serait évidemment irrégulier (Califat d'opportunité) tant que l'organisme politique (la Société des Nations Orientale) ne serait pas encore institué.

B) *L'Assemblée Générale :* Celle-ci s'occuperait principalement de la discussion d'un rapport annuel qui lui serait soumis par le Conseil Suprême sur ses travaux. Elle pourrait également émettre des vœux qui seraient examinés par le Conseil.

C) *Le Conseil Suprême :* Il statuerait sur toute question qui, après étude préalable, lui serait soumise par le comité compétent.

556. — Le but essentiel de cet organisme serait le suivant : assurer au Calife dans l'accomplissement de ses attributions religieuses l'aide d'un organe de délibération : le Conseil Suprême; permettre à l'opinion publique du monde musulman de se manifester par l'intermédiaire de l'Assemblée Générale, une fois par an, de façon à imprimer son orientation aux travaux du Conseil Suprême.

Cette solution assurerait la coopération de tous les pays musulmans et ferait du Califat une institution efficace. Les communautés musulmanes dispersées dans les différents pays se trouveraient ainsi groupées dans une communauté religieuse dont l'activité se manifeste-

rait par des décisions formelles. Le Califat ne serait plus une ombre, une entité historique.

557. — Il nous reste à faire une dernière remarque. L'institution du Califat devrait avoir une existence juridique reconnue par tous les pays, *une personnalité internationale.* C'est par des moyens juridiques internationaux que le Calife parviendrait à protéger les intérêts religieux des musulmans, dont la majorité se compose de sujets des puissances étrangères. La question de la possibilité d'une représentation diplomatique du Calife, et d'une représentation des autres puissances près de lui (représentation active et passive), est trop délicate pour qu'il soit possible de la trancher maintenant. Le principe nous paraît, cependant, admissible, au moins en ce qui concerne les relations du Calife avec les pays musulmans. (5)

(5) Le moyen pratique, à notre sens, d'arriver à instituer l'organisme religieux du Califat serait de commencer par créer dans chaque pays musulman les organes nationaux nécessaires. Il est bon de réunir des congrès islamiques de temps à autre pour encourager le mouvement et pour habituer les musulmans à la vie internationale future. C'est seulement quand l'idée de l'organisme religieux aura mûri et que les organes nationaux seront constitués à cette fin dans une grande partie du monde musulman, qu'un congrès islamique pourra efficacement se réunir pour arrêter le statut pratique de cet organisme. Au cours de cette année, deux congrès islamiques ont été tenus, au Caire ,le 13 mai, et à la Mecque, le 8 juin (ajourné du 1er juin).

Nous avons précédemment signalé les travaux d'approche qui ont préparé la réunion du Congrès du Caire. Voici le compte rendu, d'après les journaux égyptiens, des séances de ce congrès. Il s'est ouvert en présence de délégués et de personnalités appartenant à divers pays musulmans (l'Egypte, la Syrie, la Palestine, la Mésopotamie, le Hidjaz, les Indes, Java, la Tripolitaine, la Tunisie, le Maroc, le Transvaal, la Pologne).

§ 2. — *Application des principes du droit musulman*

558. — C'est le problème le plus difficile et, peut-être, l'obstacle le plus sérieux au rétablissement du Califat régulier. Il y a deux difficultés principales : 1) Pour que l'application du droit musulman soit supportée à l'heure actuelle par les citoyens non-musulmans, il faut qu'il leur assure *l'égalité complète* avec les musulmans et, en outre, qu'aucune de ses prescriptions n'empiète sur leur liberté religieuse; 2) Le système islamique ne peut être remis en application pour les musulmans eux-mêmes, notamment dans certains de ses éléments économiques ou de statut réel, qu'après une évolution préalable qui l'adapte aux exigences de la civilisation moderne.

Deux comités furent constitués pour examiner les questions soumises au Congrès, et leurs rapports furent approuvés en séance plénière. Le rapport du premier comité contenait les conclusions suivantes :

a) Le Calife doit être le chef religieux et temporel du monde musulman ; l'Islam ne doit avoir qu'un seul Calife ; les conditions nécessaires pour être Calife sont : la qualité de musulman, la puberté, l'esprit sain, la liberté, le sexe masculin, la capacité d'exécuter la Loi et de défendre l'Islam, la santé de l'ouïe, de la vie et du don de la parole, la sagacité. Les qualités de *Moudjtahid*, de *Qoreïchite* et de *Juste* (*'adl*) sont nécessaires si le monde musulman peut trouver un candidat qui remplisse ces conditions. *b*) L'Institution du Califat a un caractère obligatoire. *c*) L'investiture du Calife peut avoir lieu en vertu d'une disposition du Calife précédent, de la prestation d'hommage par les hommes qui « lient et délient » ou de la force exercée par un musulman bien qu'il ne remplisse pas les autres conditions de capacité. (On voit que le comité confondait le Califat régulier et le Califat irrégulier.)

Le rapport du second comité concluait : *a*) Dans l'état où le monde musulman se trouve actuellement, il est impossible d'instituer un Calife en observant les prescriptions de la Loi. *b*) En

Il faudra entreprendre un travail scientifique laborieux pour surmonter ces deux obstacles. Jusqu'à ce que ce travail soit mené à bonne fin, les systèmes juridiques actuellement existants dans les pays islamiques doivent garder leur autorité. Force est de maintenir les systèmes actuels, tant que le droit musulman n'est pas outillé pour l'application pratique immédiate. Avant qu'on puisse leur substituer le droit islamique, il faudra franchir dans le travail de réadaptation de ce système juridique aux contingences de l'organisation sociale actuelle deux phases successives : la phase scientifique et la phase législative.

présence de cette situation, le Conseil Administratif du Congrès Islamique du Califat au Caire, devra continuer à se tenir en contact avec le monde musulman par l'intermédiaire des comités à instituer dans chaque pays islamique, pour convoquer de temps à autre de nouveaux congrès islamiques pour essayer d'arriver à résoudre la question du Califat. En séance plénière, il fut décidé que le prochain congrès serait convoqué au Caire.

Quant au Congrès de la Mecque, on apprend d'Egypte, en date du 8 juin, qu'*Ibn Al-So'oud* l'a ouvert, et que cinquante-neuf délégués y représentent l'Inde, la Russie, Java, la Palestine, le Nedjd, l'Assyr, le Hedjaz, l'Egypte et le Soudan. Le Chérif *Adnar* a été nommé président. Les chefs des délégations de l'Inde et de la Russie ont été nommés vice-présidents. (*Tribune d'Orient,* du 11 juin 1926). Pour le discours d'ouverture prononcé par Ibn Al-So'oud, voir *Al-Siyasa,* du 9 juin 1926 ; le Roi a accordé au Congrès la liberté complète de discussion, à condition de ne pas soulever des questions de politique internationale, et de ne pas intervenir dans les relations entre quelques nations musulmanes et leurs gouvernements. Le Congrès, on se rappelle, devait établir le statut futur du Hedjaz.

I. — *Phase Scientifique*

559. — C'est la phase préparatoire et la plus difficile. Elle consistera dans un mouvement d'investigations doctrinales ayant pour but d'étudier le droit musulman dans la lumière du droit comparé. Le point de départ de ce travail doit être, à notre sens, la séparation de la partie religieuse et de la partie temporelle du droit musulman (6), et en ce qui concerne la partie temporelle, le développement d'une distinction entre la *règle stable* et la *règle variable*. (7).

560. — Le travail pourrait passer par deux étapes : l'étape des efforts individuels et l'étape des efforts collectifs.

Pour commencer, des hommes qualifiés entreprendraient une étude sérieuse de l'histoire et de la Méthode

(6) La partie religieuse échappe à notre cercle d'études. Elle doit rester le monopole des théologiens musulmans. Mais l'heure est venue d'établir, parmi les docteurs musulmans, une séparation entre les *théologiens* et les *juristes*, les *Moutakallimoun* et les *Foqaha*, les premiers, théologiens, gardant comme domaine propre d'activité, à côté de la théologie proprement dite (*Al-Kalâm*), les parties du *Fiqh* relatives aux règles religieuses (ex. : les cultes).

(7) *La règle stable*, c'est le principe qui est fondé sur des raisons d'être permanentes de nature à se reproduire dans tous les temps et dans tous les lieux. *La règle variable* est une règle qui s'est inspirée de l'état de civilisation d'un milieu et d'une époque déterminés. Tandis que la *règle stable* est *permanente* et *universelle*, la *règle variable* est temporaire et particulière.

du système islamique. (8). Ce mouvement scientifique susciterait naturellement des divergences de vue doctrinales. Mais ces controverses fécondes prépareraient le terrain à un effort collectif de synthèse. Dans ce but de sélectionnement scientifique, des instituts juridiques, d'abord nationaux, puis internationaux, pourraient se fonder; des congrès temporaires et permanents pourraient se réunir. On arriverait ainsi à une certaine stabilité de doctrine qui servirait de base à une œuvre législative féconde.

(8) Ces hommes, dans la poursuite de cette étude, devraient avoir le souci de rendre le système islamique applicable aux non-musulmans. Pour arriver à cette fin, ils devraient encore distinguer, *même dans la partie temporelle du droit musulman*, entre les règles qui ont une couleur religieuse et celles qui sont strictement juridiques. Les premières ne garderaient qu'une force morale ; s'imposeraient à la conscience, et non pas à la conduite extérieure. Les règles de la seconde catégorie seules constitueraient le domaine du droit proprement dit, applicable à tous les citoyens, musulmans ou non.

L'idée que le système islamique est susceptible d'une application universelle nous paraît soutenable. « L'islamisme, écrit le docteur Enrico Insabato, précis et immuable en ses formes, s'adapte néanmoins aux évidentes nécessités ; il peut se transformer sans s'amoindrir et, à travers les siècles, rester en pleine possession de sa force vitale et de sa malléabilité. Tout en étant très intransigeant en tant que formes, il atteint à un éclectisme religieux qui confine au synchrétisme, rêve de certains humanitaristes. En résumé, la *sounnah* incarne l'esprit d'universalité de la civilisation. Elle vise la spiritualité, même en traitant de choses vulgaires. Tous les jugements faux, toutes les erreurs de psychologie, imputables à des gens intelligents et impartiaux, mais insuffisamment informés, n'ont d'autres sources que les confusions faites autour et dans l'interprétation et la définition de la *sounnah*. Un nouveau Khalifat régulier devra faire table rase de tout ce qui a été dit et accompli dans l'Islam après les décisions sacrées des quatre premiers Khalifes. Cela n'implique pas que le Khalifat doive détruire ou oublier,

II. — *Phase Législative*

561. — L'essentiel dans celle-ci serait de procéder d'une façon prudente et graduelle. Le statut personnel, déjà régi par le système islamique en ce qui concerne les musulmans, pourrait fournir le premier terrain d'expérimentation législative, ne rencontrant pas dans la majorité des pays orientaux d'autres systèmes concurrents. Mais il s'agit dans ce domaine de rendre le droit musulman susceptible d'application même aux non-musulmans. Ceux-ci, étant donné les difficultés inextricables qui résultent de la pluralité des juridictions et de l'imprécision de leurs systèmes personnels, ont actuellement souvent recours à la juridiction musulmane qu'ils préfèrent à leurs propres juridictions, notamment dans les questions patrimoniales (exemple : la succession). Grâce au mouvement scientifique qui doit précéder la phase législative pour animer le statut personnel

ni attenter au monument magnifique de la science musulmane, qui a donné au monde la plus durable législation, supérieure en tant de détails au droit européen; mais, comme il sera vraiment sounnite, il saura se servir de l'œuvre des législateurs, y compris de celle des quatre *imams*, fondateurs de rites. Il en retranchera ce qui se trouverait être un obstacle à la renaissance de l'Islam, qu'il conduira dans la vie et la civilisation contemporaine. » Dr. Enrico Insabato : *L'Islam et la Politique des Alliés* (adapté de l'italien), pp. 145-146. On trouvera aussi d'intéressants développements sur l'esprit de modernité dans l'Islam chez Christian Cherfils : *De l'esprit de Modernité dans l'Islam*, Paris, 1923 ; cf. également l'*Oriente Moderno*, I (1921), p. 214, qui reproduit un article du Dr. George Samné (un Syrien non-musulman), sous le titre « *L'Orient, terre d'Islam* », mettant en lumière l'esprit de tolérance de l'Islam et son aptitude naturelle à assurer l'égalité civile des minorités religieuses.

de l'esprit moderne et le débarrasser des considérations religieuses, le législateur, en apportant au système islamique les adaptations suggérées par la science sociale d'aujourd'hui, rendrait ce système plus acceptable encore pour les non-musulmans.

562. — Si l'expérience réussissait dans le domaine du statut personnel, on pourrait faire un pas de plus, et entamer le statut réel. Ici, on se heurterait dans des pays comme l'Egypte à une difficulté d'un autre genre. Des systèmes étrangers, par l'effet d'une longue application, sont déjà entrés dans les mœurs juridiques de ces pays. Un changement brusque y ébranlerait la stabilité des relations légales. On ne pourrait donc procéder à la substitution à ces droits importés d'une législation de coloration nationale et islamique que par étapes progressives. (9). La même politique de restauration graduelle et prudente s'imposerait soit dans les branches

(9) On pourrait, par exemple, commencer par une *déclaration législative* affirmant que le droit musulman, tel qu'il serait exposé dans les meilleurs autorités doctrinales nouvelles (autorités issues du mouvement scientifique envisagé plus haut), *forme le droit commun*, c'est-à-dire, que dans l'absence de texte dans les législations laïques actuelles (les systèmes d'importation n'étant pas encore abrogés) ce serait le droit musulman qui s'appliquerait. Les tribunaux prendraient alors l'habitude de consulter ce droit en cas de silence des systèmes étrangers, et par là même les mœurs juridiques commenceraient à se modifier. Un deuxième pas consisterait à abroger effectivement les éléments des droits importés qui nous apparaîtraient inférieurs au droit musulman *après son évolution scientifique*, pour les remplacer par celui-ci. Ce qui subsisterait des systèmes étrangers après ces deux étapes céderait la place au droit musulman, au fur et à mesure que cette transformation serait réalisable sans nuire à la stabilité des relations juridiques.

du droit privé autres que le droit civil, soit dans le droit public : domaines qui seraient rénovés par le mouvement scientifique modernisateur. [10].

§ 3. — *Unité du Monde Musulman*

563. — Nous avons vu que l'unité de l'Islam sous la forme rigide d'un empire centralisé n'est plus possible, et que l'institution d'une Société des Nations orientale concilierait les tendances nationalistes modernes avec la nécessité d'assurer une certaine unité entre les peuples musulmans.

Avant de montrer la possiblité pratique de réaliser ce projet, et de tracer les grandes lignes de la Société future, une remarque préalable s'impose. En examinant la question de l'application des principes du droit musulman, nous avons envisagé l'éventualité d'un système

(10) Il sera prudent, en ramenant le droit musulman modernisé à une expression législative, de recourir à des formules assez souples pour permettre aux tribunaux d'adapter le système aux besoins changeants de la pratique, en suivant les directives générales tracées par la doctrine. Il sera également désirable qu'une relative unité de vue guide les législateurs des différents pays musulmans, ce qui se produira par la force même des choses, puisqu'ils puiseront tous les premières inspirations de leur travail législatif à la même source, la doctrine musulmane ; mais il faudra naturellement tenir compte aussi des particularités de la vie économique de chaque pays. L'existence d'un fond commun d'idées entre les différentes législations rendrait moins aigus les conflits de lois, élargirait le champ d'activité des juristes dans les pays musulmans, et donnerait plus de solidité à l'œuvre créatrice de la jurisprudence des tribunaux, qui, dans chacun des pays musulmans, pourraient bénéficier des expérimentations judiciaires faites par les jurisprudences apparentées (Cf. l'action du *common law* an-

juridique, qui soit applicable à tous les citoyens, musulmans ou non. Ceci nous amène à la conception d'une société musulmane au sens le plus large du mot : société politique, et non pas religieuse. (11). Elle serait accessi-

glais sur le développement du droit dans les divers pays anglo-saxons).

Qu'on n'objecte pas que le fait de remplacer les systèmes étrangers par le droit islamique soit de nature à éloigner les pays musulmans de la civilisation occidentale. Ce changement n'aurait lieu qu'après une évolution profonde du droit musulman qui se serait pénétré de l'esprit moderne. Ce serait là un phénomène qui faciliterait la suppression des capitulations dans les pays où ce régime existe encore. D'ailleurs il est de l'intérêt de la science juridique mondiale que surgisse ainsi un système rajeuni qui lui fournisse de nouvelles ressources de documentation et de nouveaux champs d'expérimentation. Les juristes musulmans contribueraient à leur tour au développement scientifique universel.

(11) Des vues similaires ont déjà été esquissées par le professeur Lambert : « J'ai à peine besoin, écrit-il, de préciser — moi qui compte parmi mes meilleurs collaborateurs, à côté d'une majorité de musulmans, des chrétiens et des israélites d'Orient, — qu'en employant le mot « *Sociétés Musulmanes* », je ne songe nullement à me référer à un milieu strictement confessionnel ; que j'envisage par là une forme originale de civilisation que l'histoire nous présente comme le résultat de l'activité collective de toutes les races et de toutes les communautés religieuses qui depuis de longs siècles vivent et travaillent côte à côte, à l'abri du drapeau de l'Islam et qui, dès lors, nous apparaît comme le bien commun de tous les habitants de l'Orient musulman, au même titre et pour les mêmes raisons que la civilisation chrétienne demeure le patrimoine indivis de tous les occidentaux, aussi bien des libre-penseurs que des catholiques et des protestants. » Introduction à l'ouvrage de MAHMOUD FATHY : *La Doctrine Musulmane de l'Abus des Droits* (*Travaux du Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales*), pp. VII-VIII.

Le baron Carra de Vaux, arrive par des voies différentes à des conclusions presque identiques : « Il ne faut point confon-

ble à toutes les confessions pourvu qu'on respecte ses lois constitutionnelles. C'est cette communauté, supranationale, dont les bases ont été créées par de longs siècles de culture scientifique et sociale communes, beaucoup plus que de communauté de pensée religieuse, que nous appellerons la *Société Orientale.*

I. — *Possibilité pratique d'instituer une Société des Nations Orientale*

564. — Il importe, tout d'abord, de faire justice de deux objections contre la possibilité pratique de l'institution d'une Société des Nations Orientale, l'une formulée par des Orientaux et l'autre soulevée par des écrivains occidentaux.

565. — Il existe encore en Orient quelques esprits sceptiques qui ne croient pas à la possibilité d'un mouvement universel englobant les peuples orientaux. Pour constituer une Société des Nations, disent-ils, il faut commencer par avoir des *Nations.* Or, en Orient, les nations ne sont pas encore arrivées elles-mêmes à un

dre tout à fait, écrit-il, Islam et Orient. L'Islam est une religion, l'Orient un pays où cette religion domine. Quand donc nous parlons du caractère, du génie, de la pensée des peuples de l'Islam, ces caractères sont-ils dus à la religion ou à la région ; *en un mot parlons-nous d'Islamisme ou (le mot me manque, mettons :) d' « Orientisme » ?* « *Les Penseurs de l'Islam,* t. 5, p. 420. Islamisme, « orientisme », pays à civilisation islamique, sociétés musulmanes, voilà des mots nouveaux par lesquels s'exprime le sentiment qu'il existe une civilisation ancienne, — et appelée à de féconds développements dans l'avenir, — qui constitue le ciment de traditions intellectuelles commun à l'ensemble du Proche-Orient.

degré de cohésion dans leur constitution intérieure suffisant pour qu'elles puissent former en se groupant une Société des Nations. L'histoire de l'Europe, ajoutent-ils, sert d'appui à cette constatation. La création de la Société des Nations de Genève n'est que la dernière étape d'une évolution de développement des nationalités européennes, qui s'est poursuivie pendant plusieurs siècles avant qu'on puisse arriver à unir les diverses nations dans une société universelle. On est tenté de faire une comparaison hâtive entre l'Islam et le Christianisme, l'Orient et l'Occident, et d'en conclure que le premier suit le même chemin franchi par son devancier : le Saint Empire Romain rappelle le Califat; la division de l'Europe en pays indépendants à la fin du moyen âge correspond à la dislocation de l'Islam et la constitution des nationalités orientales; celles-ci doivent arriver à leur maturité par un mouvement de renaissance pareil à celui qui s'est produit en Europe depuis le XVI[e] siècle, renaissance littéraire et scientifique, laïcisation des institutions, développement des langues nationales, etc., etc. Et de cette comparaison on est porté à conclure que la réalisation d'une Société des Nations Orientales doit nécessairement être préparée par un processus qui s'échelonnera sur plusieurs siècles.

566. — Nous croyons que cette manière d'envisager les choses n'est pas exacte. L'analogie qu'on veut établir entre l'Orient et l'Occident est faussée par le fait que le premier traverse beaucoup plus vite que le second les étapes de son évolution, et que celles-ci ne se suivent pas dans le même ordre que dans le cas de l'Occident. Le mouvement commença en Occident par une scission de

la Chrétienté Occidentale en une série de royaumes indépendants qui s'acheminèrent graduellement à travers le moyen âge, vers la consolidation et la centralisation. Puis se produisit à l'intérieur de pays soumis à ces monarchies un éveil de la souveraineté nationale. Et enfin des révolutions et des guerres vinrent, comme une conséquence et une conclusion de cet éveil des nationalités, rendre la liberté à celles de ces nationalités qui avaient été absorbées et opprimées par les monarchies sorties de la dissolution de la vaste, mais lâche communauté chrétienne des premiers siècles médiévaux. En Orient, tous ces mouvements coexistent et ne se suivent pas : tendances nationales, renaissance, révolutions, guerres d'indépendance. Et cette coexistence et cette rapidité s'expliquent, à notre avis, par deux raisons : 1) L'Orient, en subissant le contact direct de l'Occident, accélère ses pas dans un chemin déjà exploré par ce dernier ; 2) Le réveil de l'Occident commença au moment où l'Orient était déjà en décadence : n'ayant pas de rival sérieux qui put mettre en danger durable sa sécurité (le danger turc a vite disparu), il se divisa contre lui-même et perdit beaucoup de temps en luttes intestines. L'Orient, tout au contraire, se réveille au moment où la civilisation occidentale arrive à son apogée. Menacé dans sa vie et bousculé par l'Occident, il ne peut plus s'attarder à des disputes intérieures. La conclusion s'impose : l'évolution de l'Orient doit se faire, et se fait effectivement, beaucoup plus vite que celle de l'Occident.

Quant à l'idée que la consolidation interne des nationalités orientales doit précéder l'institution d'une société

entre elles, elle est exacte; mais encore faut-il la bien comprendre. Si l'on veut dire par là qu'il faille attendre que l'exaltation du sens des nationalités soit devenue assez forte pour rendre nos nations exclusivistes, chauvines et impérialistes, comme le sont devenues celles de l'Occident, c'est vouloir que notre future Société des Nations connaisse le même mal dont souffre si vivement à l'heure actuelle sa sœur de Genève : le manque d'esprit international. (12) Mais, si l'on entend simplement faire remarquer que l'institution *immédiate* d'une Société des Nations Orientale est impraticable, qu'il faut lui préparer les voies par un mouvement de renaissance, qu'on doit encourager le développement des nationalités en Orient, après les avoir débarrassées de tout exclusivisme, afin qu'elles servent d'assise solide à la Société future, nous sommes complètement de cet avis. L'Orient doit seulement profiter de l'expérience de l'Occident, et raccourcir le chemin que ce dernier a dû inutilement prolonger. Ce qui importe, c'est de ne pas perdre de vue, *dès maintenant*, qu'en travaillant à diriger et discipliner

(12) Les nationalités en Europe sont trop développées pour qu'elles puissent facilement se concilier dans une société universelle. L'Occident a trop attendu avant de constituer sa société des nations. Les internationalistes et les socialistes décrient maintenant des conceptions erronées, mais considérées jadis comme sacrées, telles que la souveraineté absolue de l'Etat, le nationalisme exclusif, le matérialisme exagéré. Ils prêchent, par contre, l'esprit international et la fraternité entre les peuples. En Amérique, les Etats-Unis ont eu la sagesse de se fédérer avant que le particularisme eut le temps de se développer et d'empêcher ainsi toute union efficace. Au point de vue sociologique, on se demande s'il n'est pas plus prudent de constituer *le tout* avant de développer *les parties*, plutôt que de développer *les parties* avant de constituer *le tout*.

les mouvements nationalistes et raciaux, on doit se préoccuper de les pénétrer d'un *esprit oriental* dans l'intérêt général de la collectivité. On leur enlèvera ainsi le caractère exclusif, et quelquefois même agressif, qui risquerait d'en faire des adversaires au lieu de collaborateurs.

567. — Il nous reste maintenant à dissiper un autre malentendu, qui, cette fois, provient d'une source occidentale. Quelques écrivains pessimistes seraient enclins à voir dans l'institution d'une Société des Nations Orientale un moyen de dresser l'Orient contre l'Occident. (13). Nous ne cherchons pas ici à prodiguer des affirmations rassurantes, que les politiciens professionnels interprêteraient comme destinées à couvrir des arrière-pensées bien différentes. Nous nous bornons à faire remarquer qu'en Europe on comprend mal la mentalité orientale. (14). Les travaux de certains *orientalistes* ne sont

(13) Telles sont les vues que développe M. Lothrop Stoddard, dans ses deux ouvrages : « *Le Flot Montant des Peuples de couleur contre la Suprématie Mondiale des Blancs* » et « *Le Nouveau Monde de l'Islam* ». L'auteur de « *Le Crépuscule des Nations Blanches* », M. Maurice Muret, a brodé sur le même thème. Il paraît croire avec une naïve et touchante sincérité à l'approche immédiate du « crépuscule » qu'il nous annonce.

(14) «... La civilisation musulmane, écrit M. René Guénon, est à peu près aussi mal connue des Occidentaux que les civilisations plus orientales, et surtout sa partie métaphysique, qui est celle qui nous intéresse ici, leur échappe entièrement. Il est vrai que cette civilisation musulmane, avec ses deux faces ésotérique et exotérique, et avec la forme religieuse que revêt cette dernière ,est ce qui ressemble le plus à ce que serait une civilisation traditionnelle occidentale ; mais la présence même de cette forme religieuse, par laquelle l'Islam tient en quelque sorte à l'Occident, risque d'éveiller certaines susceptibilités qui, si peu

malheureusement pas de nature à la mieux faire pénétrer à leurs concitoyens. (15) Il y a des gens de bonne foi qui croient que les *peuples de couleur* sont incapables

justifiées qu'elles soient au fond, ne seraient pas sans danger : ceux qui sont incapables de distinguer entre les différents domaines croiraient faussement à une concurrence sur le terrain religieux ; et il y a certainement, dans la masse occidentale (où nous comprenons la plupart des pseudo-intellectuels) beaucoup plus de haine à l'égard de tout ce qui est musulman qu'en ce qui concerne le reste de l'Orient. La peur entre pour une bonne part dans les mobiles de cette haine, qui est particulièrement féroce dans les pays anglo-saxons ; cet état d'esprit n'est dû qu'à l'incompréhension... » *Orient et Occident*, p. 224.

(15) Cette remarque s'applique particulièrement à des travaux tels que « *L'Islam et la Psychologie du Musulman* », par André Servier, « *Devant l'Islam* », par Louis Bertrand, pour ne parler que des ouvrages les plus récents. Voici un échantillon, pris au hasard, dans ce dernier ouvrage : « Il faut en finir, écrit M. Louis Bertrand, avec cette adoration niaise d'un Orient romanesque et conventionnel qui n'a jamais existé que dans les livres. Regardez les Orientaux bien en face, les yeux dans les yeux : *Ce sont nos ennemis*... Tâchez de faire comprendre cette vérité élémentaire à ces nigauds de Français qui s'imaginent toujours que l'univers entier les aime. Enfoncez-leur cette idée dans le crâne : l'Oriental est notre ennemi et ne peut être que notre ennemi »... *Devant l'Islam*, 6e éd., Paris, 1926, p. 41. L'académicien se montre dans sa colère aussi dur pour ses compatriotes que pour les orientaux. Son dévouement, il le réserve pour la chrétienté. « Le moment est venu, reprend-il, de refaire une Europe digne de ce nom, et, — je le dis pour ceux qui n'ont pas peur des mots — de refaire une chrétienté. » (P. 70).

« Il en est qui se croient obligés de ne parler de l'Orient, dont ils ignorent tout, qu'avec des épithètes injurieuses qui trahissent une véritable haine », a fait justement remarquer M. René Guénon (*Orient et Occident*, p. 157).

de se civiliser. (16) D'autres pensent que l' « Orient est l'Orient et l'Occident est l'Occident », et que les deux ne se rencontreront jamais », que la prospérité de l'un est une menace pour l'autre. Des formules préconçues de ce genre sont faites et exploitées par les politiciens qui, de bonne ou de mauvaise foi, y trouvent un prétexte commode pour justifier leur politique de mercantilisme colonial. (17). Ils se plaisent à parler du « panislamisme fanatique », du « panarabisme révolutionnaire », du « danger de la race jaune », pour tromper la bonne foi de l'homme de la rue, afin de recevoir de lui carte blanche pour poursuivre leurs vues impérialistes sous prétexte de parer à ces dangers imaginaires. L'Orient, en ce moment, passe par une phase critique de son histoire. Il regarde son passé glorieux avec fierté, son présent déplorable avec tristesse et son avenir inconnu avec confiance. Que l'Occident lui tende une main désintéressée dans sa détresse actuelle, et il lui en saura gré. Les deux frères collaboreront dans l'intérêt de l'humanité, et une nouvelle ère de paix et de

(16) D'aucuns prétendent que l'infériorité des *peuples de couleur* est imposée par la nature elle-même, pour en conclure que les peuples « sans couleur » (les races blanches) doivent toujours régner en maîtres.

(17) Il y a, en effet, au temps moderne, un mercantilisme politique, comme il y a eu un mercantilisme économique quelques siècles auparavant. On part du même principe : nul ne gagne que l'autre ne perde; de là la rivalité entre les puissances coloniales. Il serait à souhaiter que le réveil du libéralisme économique puisse donner naissance à un réveil du libéralisme politique et faire comprendre à chaque puissance que ses intérêts propres pourraient se concilier et avec ceux des autres puissances et avec ceux des colonies elles-mêmes.

travail en commun s'ouvrira. (18). La méfiance et l'antagonisme, entretenus par les erreurs déplorables des politiciens, cèderont la place à un esprit véritablement international et humanitaire de confiance réciproque et de fraternité sincère. (19).

(18) « Le réveil des peuples musulmans, écrit le Docteur Enrico Insabato, est normal; car ils peuvent et doivent collaborer à l'œuvre de civilisation générale et lui apporter, après les contingents de guerre, les contingents de paix et d'évolution dans de communs efforts. Leur religion les y oblige, étant un excellent système d'universalité. Il s'agit donc, dès le réveil, de prendre place dans l'Orient intellectuel, de développer, de suivre et d'aiguiller son mouvement dans un sens favorable à la fois pour lui et pour nous. L'action politique ou diplomatique, serait-elle victorieuse, ne laisse pas des traces assez profondes, la victoire commerciale non plus, car les marchés sont variables; la prépondérance obtenue par une bonne méthode d'éducation est définitive. Elle permet à l'Oriental, qui témoigne toujours beaucoup d'attachement à son éducateur, de connaître tous les centres de pensée active, de nouer des relations solides avec les élites, d'agir avec des collaborateurs sûrs et désintéressés, convaincus et influents... L'influence obtenue par la force brutale et la contrainte dure quelques mois, par le commerce quelques années; celle qui est l'apanage de l'intelligence persiste pendant des siècles, et, au delà des temps, prolonge un reflet que rien n'efface complètement. L'idée n'est pas neuve, étant logique. » « *L'Islam et la Politique des Alliés* » (adapté de l'Italien), pp. 211-212.

(19) « La diplomatie et le commerce de l'Occident doivent bannir tout désir de domination ou d'exploitation et adopter de bon gré une coopération. Ces nations (nations orientales) ont besoin de nous et nous avons besoin d'elles. Idéalisme ! Oui, mais lord Grey ne vient-il pas de nous le dire dans ses *Twenty five years*, « ce manque d'idéalisme dans nos relations avec ces peuples a été l'un des symptômes et une des causes du désastre qu'a été la dernière guerre ». (*Journal de Genève* du 3 mai 1926).

568. — Quant aux politiciens, nous leur tiendrons un langage qu'ils pourront mieux comprendre. De tout temps la « *Question d'Orient* » (20) a été la pierre d'achoppement contre laquelle s'est brisée l'entente entre les puissances et l'une des sources de leurs rivalités. N'est-il pas de *bonne politique* d'éteindre ce foyer d'incendie et de mettre fin aux intrigues qui ont déjà donné lieu à tant de guerres ? (21). Quant aux périls qui pourraient résulter de la constitution d'un bloc oriental, les politiciens savent bien qu'il s'agit là d'un article de propagande. Le véritable danger pour l'Europe c'est la décadence de sa propre civilisation. Tant que la civilisation occidentale continuera à avoir son développement intérieur, ce n'est pas l'Orient renaissant qui pourra provoquer sa chute.

Si nous voulions encore ajouter d'autres considérations intéressant spécialement la France, nous pourrions faire remarquer que celle-ci doit parer à des dangers autrement sérieux que le prétendu « Danger Oriental ». Les intérêts économiques et intellectuels français dans le Proche Orient sont paralysés par la politique impérialiste d'autres puissances occidentales. Une Société des Nations Orientale pourrait lui fournir, dans cette partie de l'Orient, les mêmes barrages solides que lui

(20) Cf. sur les origines de la *Question d'Orient* J. A. R. Marriott : *The Eastern Question*, pp. 9-20.

(21) N'est-il pas dans l'intérêt des forts que les faibles se fortifient et qu'on enlève ainsi aux premiers la tentation qui les pousse à se diviser et à se disputer.

offrent dans l'Europe Orientale la petite Entente et la Pologne. (22).

L'Orient, dans sa renaissance, doit avoir recours à l'aide de l'Europe. S'il ne trouve pas d'appui dans l'Extrême-Ouest, il se tournera fatalement vers l'autre côté.

569. — L'institution d'une Société des Nations Orientale est praticable; elle ne se heurtera ni à l'intérêt général de l'humanité, ni à l'intérêt particulier de l'Europe; et il existe dès aujourd'hui une *tendance naturelle* de la part des nations intéressées à s'aiguiller dans cette voie. L'idée d'une Société des Nations Orientale est dans l'air; partout on la conçoit, plus ou moins nettement, sous une forme ou sous une autre. Et les faits historiques montrent qu'il s'agit là d'une *évolution naturelle et nécessaire*. Nous avons constaté, en effet, en traçant les grandes lignes de l'histoire du Califat, que les nations orientales (arabe, persane et turque), se

(22) « A dire vrai, écrit un auteur italien, la France, — par son *Office de l'Islam*, annexe de la présidence du Conseil, par la branche de l'Office de l'Islam créée au ministère des Colonies, par la *Conférence interministérielle de l'Afrique*, par son futur Conseil du Gouvernement qui devra *étudier, préparer* et *mûrir* une politique musulmane, par cet organisme qu'est la *Mission scientifique du Maroc* et sa publication la *Revue du Monde Musulman*, enfin avec l'habile politique du général Lyautey, — la France a déjà fait beaucoup et fera plus encore; mais ses efforts sont dispersés, parce que manquant d'une direction large et nette dans le Gouvernement. Aussi restent-ils inefficaces, ou, tout au moins, leur efficacité est-elle circonscrite dans quelques localités au lieu de se répandre à travers le monde islamique. Et pourtant elle a eu un Napoléon qui, le premier, conçut le plan audacieux de se servir de l'Islam comme d'un levier pour donner à cette France la prédominance en Orient. » ENRICO INSABATO : *L'Islam et la Politique des Alliés* (adapté de l'italien), introduction pp. XVI-XVII.

sont disputées la suprématie en Orient, et qu'aucune race n'a pu maintenir son autorité exclusive. Pourtant, elles devaient, et doivent toujours, vivre côte à côte et entretenir des relations ininterrompues par la force même de leur situation géographique. Si elles sont fatalement destinées à avoir des liens communs, et des liens qui ne soient pas basés sur la domination d'une race sur les autres, domination qu'aucune d'entre elles ne pourrait plus supporter, la voie la plus naturelle, vers laquelle, d'ailleurs, elles s'acheminent dans la pratique (23), c'est de se grouper dans une Société des Nations sur la base d'une égalité parfaite.

II. — *Les grandes lignes d'une Société des Nations Orientales ; moyens pratiques d'arriver à sa réalisation.*

570. — Il s'agit de réunir les Etats orientaux dans une société destinée à assurer à ces Etats la paix intérieure

(23) Cf. Les traités d'amitié et de neutralité réciproque entre la Turquie, la Perse et l'Afghanistan, le pacte de sécurité entre la Turquie, la Mésopotamie et la Perse, le rapprochement entre la Turquie et *Ibn Al-So'oud* à l'occasion du Congrès Islamique de la Mecque. Le rapprochement entre les peuples orientaux s'élargit au delà du cercle islamique et englobe même des pays lointains, comme le Japon. On lit dans *Al-Ahram* du 27 mai 1926 qu'une association, sous le nom de « Le Lien Asiatique », vient de se constituer à *Tokio* dans le but d'assurer la coopération et la solidarité entre les pays d'Orient. L'entrée en scène du Japon, une grande puissance, marquerait certainement une étape dans le mouvement panoriental.

Cf. également *Oriente Moderno, I,* (1922), p. 562, où M. Nallino note combien il est caractéristique que la Perse, Etat Chiite, ait été invitée à se faire représenter à un Congrès sunnite.

et la paix extérieure. (24). Une comparaison avec la Société des Nations de Genève précisera notre conception : 1) Comme cette dernière, la Société Orientale aurait pour but la paix et la coopération entre les nations en faisant partie. Les moyens seraient les mêmes : arbitrage, assistance mutuelle, garanties réciproques, etc., etc.

2) Contrairement à la Société de Genève, notre Société ne serait pas universelle. Elle serait moins étendue, ne comprenant que les Etats orientaux indépendants.

(24) Le *Pacte* contiendrait des dispositions fondamentales relatives aux principes du respect de la souveraineté de chaque Etat, du respect de toutes les religions (une commission spéciale pour les minorités religieuses), de l'arbitrage obligatoire (institution d'une Cour de Justice Orientale), de l'assistance mutuelle, de la coopération intellectuelle et économique, etc., etc.

Il est évident que, par l'institution d'une Société des Nations orientale et d'une Cour de Justice, un *droit international oriental* ne tarderait pas à naître, semblable au droit international américain. Lire sur ce dernier ALEJANDRO ALVAREZ : *Le Nouveau Droit International Public et sa codification en Amérique,* Paris, 1924 (notamment pp. 46 et 47 où l'auteur prévoit la formation d'une Association Mondiale des Etats, l'organisation d'une Société des Nations Américaines et la création d'une Cour Permanente de Justice Américaine).

Le besoin d'instituer un système d'arbitrage obligatoire entre les peuples orientaux se fait sentir dès maintenant, quand on se rappelle les disputes entre les princes arabes, entre le *Hidjaz* (sous l'ex-roi Hussein) et l'Egypte. Cette institution sera certainement très utile pour faire cesser les heurts qui pourraient se produire, surtout entre les peuples arabes et les Turcs. (Cf. l'affaire de Mossoul où les deux parties, Arabes et Turcs, ont payé cher l'intervention d'une puissance étrangère.)

(25). Par contre, les garanties seraient plus efficaces : l'arbitrage serait toujours obligatoire; l'assistance en cas d'agression serait immédiatement donnée; la coopération serait également plus fructueuse, s'effectuant entre des nations qui ont des traditions communes et des civilisations homogènes.

571. — Ici se pose une question d'une haute importance : quelle serait la relation entre les deux Sociétés des Nations, la Société universelle et la Société Orientale ? Nous n'hésitons pas à répondre qu'une relation de filiation doit exister entre la Société-Mère et son satellite. Nous nous expliquons. Tout d'abord, chaque Etat qui fait partie de la Société des Nations Orientale doit également faire partie de la Société des Nations universelle. De plus, la Société des Nations Orientale elle-même serait représentée, à titre collectif, dans la Société universelle.

572. — Mais alors, peut-on se demander : quelle utilité y a-t-il d'avoir une Société Orientale distincte ? N'est-il pas plus prudent de se contenter d'une Société univer-

(25) Les Etats dont on peut envisager, dès maintenant, l'adhésion à la Société future sont : la Turquie, la Perse, l'Afghanistan, l'Abyssinie, l'Arabie (comme un empire ou sous la forme d'un confédération), l'Egypte (après l'évacuation des troupes anglaises), la Mésopotamie (après l'expiration du mandat britannique qu'on vient de prolonger pour 25 ans.)

Si l'on veut envisager le cas d'une Société des Nations qui engloberait *tout l'Orient,* celle-ci devrait, à notre avis, se constituer de trois blocs distincts, ou trois sociétés des nations autonomes (groupées dans un organisme fédéral) : *les Etats-Unis Chinois et le Japon, les Etats-Unis Hindous, la Société des Nations Musulmane.* L'organisme religieux du Califat serait rattaché à cette dernière seulement.

selle où on ne s'occupera que de l'intérêt général de l'humanité ? Certes, c'est un idéal très beau. Malheureusement, l'expérience a montré qu'on est allé un peu trop vite dans cette voie. On a commencé par la fin. On a tenu, dès le début, à avoir une Société universelle et c'était là chose prématurée. La jeune Société de Genève se heurte à des difficultés inextricables. Entre les exigences, et quelque fois même les menaces, des grandes puissances, et les protestations des petits Etats, qu'on appelle avec plus de ménagement « les Etats à intérêts limités », se déroulent des intrigues, des rivalités, des combinaisons qui rappellent étrangement la politique ancienne d'équilibre, cette politique même qu'on a voulu éviter par l'institution de la Société des Nations. On comprend alors que des hommes prompts au découragement proclament déjà l'échec définitif de l'expérience, affirment qu'elle est même nuisible par les illusions décevantes qu'elle éveille et déclarent que la Société des Nations est une « piqûre de morphine ». D'autres, moins pessimistes, mais non moins portés à la critique, estiment que le départ a été manqué et que ce faux départ risque fort de compromettre la réalisation de l'œuvre rêvée. Si l'on avait débuté, pensent-ils, avec modération, sans se laisser leurrer par des vues trop ambitieuses, on serait arrivé graduellement au but par une évolution lente, mais sûre. L'équilibre des puissances étant jusque-là le principe essentiel qui dominait la vie internationale ,il aurait fallu se contenter, pour le moment, d'organiser cet équilibre de façon à lui enlever son caractère agressif. On aurait dû procéder du particulier au général, des sociétés des nations régio-

nales à la Société universelle. Bien qu'on n'ait pas procédé à ce travail préalable, on voit néanmoins se fortifier les germes d'une Société des Nations britanniques, d'un panaméricanisme, et, au moment où l'Allemagne fait son entrée à Genève, d'un paneuropéanisme. (26).

573. — L'expérience a malheureusement démontré que les critiques de cette seconde catégorie étaient fondées. Mais nous pensons que revenir maintenant en arrière et

(26) Le plus ardent initiateur du mouvement pan-européen est le Docteur Richard de Coudenhove-Kalergi. Il a présenté dernièrement à la Société des Nations un mémoire sur l'organisation de l'Europe. On y lit, notamment le passage suivant : « Il existe, en dehors de la Société des Nations de Genève, trois autres ligues de nations : *a*) la Ligue de Londres, association des peuples de l'Empire britannique; *b*) la Ligue de Washington, association des peuples de l'Union panaméricaine; *c*) la Ligue de Moscou, association de l'Union des Soviets. La première de ces Ligues est incorporée au système de Genève. La seconde observe à l'égard du système de Genève une attitude inspirée par la méfiance. La troisième est hostile au système de Genève. La Société des Nations peut, à tout moment, se voir entraînée dans un conflit avec ces trois groupes si, au lieu de les incorporer organiquement à son système, elle en ignore de parti pris l'existence. La Société des Nations pourra éviter le danger d'un conflit avec Washington ou Moscou et étendre sa sphère d'action à toute l'humanité, si elle remplace son organisation centraliste et mécanique par un fédéralisme continental : si, s'adaptant à la répartition politico-géographique des forces, elle cesse d'être une fédération d'Etats pour devenir une fédération de fédérations : en un mot, si, d'après le modèle de l'Empire britannique et en vertu de l'article 21 du pacte de la Société des Nations, elle se divise en groupes autonomes. Cinq continents politiques existent déjà comme Etats ou groupes d'Etats : l'Empire britannique, l'Union des Soviets, la Panamérique, la Chine, le Japon. Le seul continent politique qui n'existe pas encore et qui reste à créer, c'est la Paneurope. » *Journal de Genève* du 11 septembre 1925.

défaire ce qu'on a fait serait un acte aussi impolitique que décourageant. Ce qu'il y a de mieux à faire en présence de la situation internationale actuelle, c'est, à notre avis, de constituer au sein même de la Société universelle des sociétés régionales, en réunissant les Etats qui se trouvent liés par une affinité de race ou par des traditions communes. On faciliterait ainsi singulièrement la tâche de la Société des Nations, qui se bornerait à traiter les questions d'une portée universelle en réservant à chaque groupement les questions qui n'intéressent que son cercle limité. (27). Si cette solution est acceptable, si elle est même désirable, l'ins-

(27) La crise qu'a soulevée à la Société des Nations de Genève la fixation du nombre des sièges permanents au Conseil, crise qui menace le prestige de l'organisme et peut-être même son existence, suffirait à elle seule à prouver qu'une société universelle centralisatrice est impraticable. Le Brésil, pays américain lointain, a pu empêcher par son véto, la mise en vigueur d'un système de sécurité européen. « Cette difficulté des deux mondes à se pénétrer a fait craindre à quelque bons esprits qu'on ne soit peut-être allé un peu vite, lorsqu'on les a réunis dans une Société où chacun est appelé à régler le sort de l'autre. Peut-être eût-il été politique de mettre ensemble d'abord ceux qui ont déjà quelque habitude de penser et d'agir en commun : les Etats européens d'un côté, les Etats américains de l'autre; et à un second stade, on les aurait rassemblés. La Société des Nations, au lieu d'être tout de suite une fédération de nations, aurait été une fédération de grou-
La difficulté actuelle serait facilement résolue dans une Société des Nations, il y aurait eu un groupement intermédiaire de nations plus rapprochées, et ce sont celles-là seulement qui, dans une première période, se seraient juré un mutuel appui. » (*Le Progrès de Lyon*, 23 mars 1926; Cf. aussi *Le Matin* du 17 mars 1926).

La difficulté actuelle serait facilement résolue dans une Société des Nations fédérale où il n'y aurait ni sièges permanents ni sièges temporaires; chaque *groupement* serait tou-

titution d'une Société des Nations orientale ne se recommande-t-elle pas comme un pas vers cette consolidation de la Société des Nations de Genève par le développement dans son sein de sociétés régionales qui puissent lui fournir l'armature à la fois stable et souple de fédéralisme dont elle a besoin pour vivre et se développer. (28).

574. — Il nous reste, maintenant, à présenter quelques suggestions sur les moyens pratiques d'arriver à la constitution d'une Société orientale. Nous ferons remarquer, tout d'abord, que les mouvements nationalistes et raciaux en Orient, pourvu qu'ils ne soient pas exclusifs et chauvins, ne contrarieraient en rien le mouvement

jours représenté au Conseil et chaque Etat serait toujours représenté à l'Assemblée.

On remarquera que le principe d'une entente régionale est à la base des accords de Locarno. Le Pacte de la S. D. N. lui-même dispose (article 21) que les ententes régionales, comme la doctrine de Monroë, qui assurent le maintien de la paix, ne sont considérées comme incompatibles avec aucune de ses dispositions.

Autre avantage capital d'une Société des Nations fédérale : la question de sécurité serait beaucoup plus facilement résolue, chaque groupement étant mieux placé pour obtenir de ses membres des garanties efficaces concernant la sécurité commune. La Société universelle n'aurait plus à assurer que la sécurité mondiale, la paix entre continents.

(28) *La Constitution de l'Union des Républiques Socialistes des Soviets* fournit à cet égard un exemple qui mériterait d'être suivi (Cf. JULES MOCH : *La Russie des Soviets*, Paris, 1925, pp. 55-70).

C'est grâce à la souplesse de ses conceptions fédéralistes que la Russie a pu englober dans sa Société des Nations Soviétique l'Asie Centrale. La Société de Genève devra s'assouplir si elle veut ne pas être dépassée, à ce point de vue, par l'Union Soviétique.

universel. Tout au contraire, celui-ci, en les coordonnant, en facilitant la coopération entre eux et en leur donnant une orientation pratique, se fortifiera lui-même par une réaction salutaire résultant de ce contact. D'un autre côté, nous avons besoin de nations fortement constituées pour en former une Société solide. Cela ne veut pas dire qu'il faut attendre jusqu'au moment où tous les peuples orientaux se seront constitués en nations autonomes et stables pour penser à construire l'organisme universel. En pratique, celui-ci pourrait précéder la constitution de quelques collectivités raciales et même de quelques nationalités. Il aiderait alors, dans une large mesure, à l'achèvement de ces mouvements incomplets. Il y aurait une sorte d'action et de réaction entre les mouvements divers, les uns s'appuyant sur les autres en leur servant d'appui, et tous suivant des chemins parallèles sans se contrarier. Nous aurions, en fin de compte, des nations orientales déjà solides en elles-mêmes, groupées dans des collectivités raciales, qui elles-mêmes se grouperaient en une communauté universelle.

575. — Bornons-nous ici à considérer la réalisation pratique de cette dernière. Si nous cherchons un guide dans les précédents, en dehors de la Société de Genève qui n'était pas assez préparée (témoin son échec partiel), nous les trouvons dans deux organismes internationaux : l'Organisation du Travail et l'organisme panaméricain à New-York. La première commença sous la forme de mouvements nationaux ayant pour but d'obtenir une législation favorable aux ouvriers. Ces mouvements se prolongèrent sur le domaine international, et

de l'étape des efforts individuels ils passèrent à l'étape des efforts collectifs (des groupements, des conférences privées, semi-officielles, officielles, temporaires et enfin permanentes). Quant au panaméricanisme, qui est moins avancé, il a débuté par une déclaration officielle (la doctrine de Monroë), s'est développé par la tenue de plusieurs conférences panaméricaines et a abouti à l'institution d'un organisme permanent et officiel à New-York (l'Union panaméricaine).

576. — En s'inspirant de ces directives, on pourrait envisager, pour mener à bonne fin le mouvement de la Société Orientale, deux phases parallèles à celles que nous avons examinées au sujet de l'application des principes du droit musulman : la phase scientifique et la phase politique.

La première consisterait dans un mouvement de renaissance orientale, non pas seulement dans le domaine juridique, mais aussi dans tous les domaines intellectuels et scientifiques. La science est à la base de tout progrès. Ce mouvement pourrait être entrepris en même temps par des individus et des collectivités et sur un terrain à la fois national et international (29).

(29) On pourrait se servir de l'Université de *Al-Azhar* pour la propagation de ce mouvement intellectuel oriental, *à condition de la transformer en une véritable université* avec trois facultés autonomes : la Faculté de théologie (Al-Azhar actuel), la Faculté de droit (l'Ecole des Cadis), la Faculté des lettres (l'Ecole de Dar-Al-Ouloun). Entre l'Université Azharienne et l'Université gouvernementale du Caire, on ne tarderait pas à voir se nouer des liens intellectuels tendant à *moderniser* les méthodes d'enseignement à Al-Azhar et à *orientaliser* la science dans l'Université gouvernementale. Le Caire serait

La phase politique se trouverait ainsi préparée. On l'inaugurerait par la constitution, dans chaque Etat oriental, d'un parti politique dont le programme essentiel serait la fondation de la Société des Nations orientale. Des conférences politiques d'abord officieuses, puis parlementaires et officielles, devraient se réunir de temps à autre pour chercher un terrain d'entente (30). Et l'on atteindrait ainsi le but final quand les partis politiques nationaux arriveraient au pouvoir dans leurs pays et conquerraient ainsi la possibilité de réaliser leurs vues de politique pacificatrice internationale.

577. — Si une Société orientale venait à se constituer, et si l'on parvenait à appliquer les principes du droit islamique dans les pays musulmans de la façon que nous

ainsi, comme sa situation le justifie, le centre où se rencontreraient la science orientale et la science occidentale.

Cf. en ce sens, les vues exposées par le professeur Lambert, dans sa préface (pp. XXV et suivantes) au livre d'El-Arabi : *La conscription des neutres* (tome 8 de la *Bibliothèque de l'Institut de droit comparé*).

« Beaucoup plus aisément encore que les grandes écoles de l'Empire du Soleil Levant, écrivait-il en 1924, une faculté de droit et une université égyptiennes pourraient rendre à la science occidentale l'équivalent de ce qu'elles lui emprunteront, en exploitant pour le profit commun les admirables trésors historiques dont l'Egypte est la gardienne principale. Le Caire est devenu le cerveau, le centre scientifique du monde islamique. Des universitaires indigènes, y maniant avec la même mentalité critique que leurs initiateurs européens nos diverses disciplines de science sociale, trouveraient dans le voisinage d'El-Azhar les moyens d'imprimer leur marque originale sur quelques-unes d'entre elles. »

(30) On commencerait, peut-être, par réaliser l'entente sur le domaine économique, avant de se placer sur le terrain politique.

avons précédemment indiquée, il ne resterait plus, pour rétablir le Califat régulier, qu'un seul pas à faire. Le Calife d'opportunité, déjà placé à la tête de l'organisme religieux décrit plus haut, deviendrait le président de droit de l'Assemblée de la Société des Nations orientale ([31]). Il réunirait ainsi à ses attributions religieuses le pouvoir temporel. Les deux pouvoirs se trouveraient unis par le même contrôle suprême, mais l'exercice en

(31) Disons tout de suite que cette solution n'est pas la seule possible. Il nous paraît même préférable, si l'on ne veut pas donner un caractère religieux prononcé à la Société des Nations Orientale, de lui rattacher l'organisme du Califat par des liens semblables à ceux qui existent entre la Société des Nations de Genève et l'Organisation Internationale du Travail, cette dernière étant complètement distincte de la première, mais fonctionnant sous ses auspices.

La raison d'être de lier d'une façon ou d'une autre l'organisme religieux à la Société des Nations en dehors même du désir de se conformer aux exigences de la loi musulmane en réunissant les attributions religieuses et les attributions politiques, serait d'assurer une *unité morale,* plus efficace encore que l'unité politique, dans le monde musulman. C'est cette liaison peut-être, qui ferait naître l'*esprit international* indispensable au bon fonctionnement d'un organisme international.

En tout cas, nous insistons sur ce point que l'organisme religieux devrait fonctionner indépendamment de la Société des Nations, soit dans l'hypothèse où le Calife serait le Président de la Société (Cf. une proposition tendant à faire du Pape le Président de la Société de Genève avec cette différence que les catholiques ne sont pas la majorité, même en Europe), soit dans l'hypothèse où l'organisme religieux serait simplement rattaché à la Société des Nations (auquel cas la fonction du Califat serait considérée comme étant attribuée à une personne morale : l'ensemble de l'organisation de la Société des Nations, y compris l'organisme religieux).

serait confié à deux organismes complètement indépendants l'un de l'autre (32).

578. — L'Orient renaissant reprendrait alors son énergie et sa force, dirigé par une grande pensée, un idéal noble, celui de contribuer au progrès de la civilisation. Animé des mêmes sentiments, l'Occident ne tarderait pas à mieux le connaître et à mieux l'apprécier. Entente et coopération entre les deux frères, voilà l'idéal vraiment digne de l'avenir.

« Chimère, utopie, diront les sceptiques. Que non point. Le monde entier marche à grand pas vers cette « Union des peuples » qui sera le salut de l'humanité. »

---

(32) On pourrait objecter que le Calife, dans ce cas, n'aurait pas une autorité temporelle effective. Mais nous avons vu qu'au point de vue doctrinal le pouvoir exécutif du Calife pourrait être limité dans l'intérêt des musulmans.

BIBLIOGRAPHIE

I. *Ouvrages de langue arabe*

LE QORAN.

AL-BAÏD'AWY. — *Commentaires du Qoran*, Constantinople, 1314 de l'hégire.

AL-BOKARY (hadiths). — Le Caire, 1304 de l'hégire.

ABDOU (Cheikh Mohammed). — *Rissalat Al-Tawhid*, Le Caire, 1315 de l'hégire ; traduction par M. Michel et Cheikh Moustafa Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1925.

AL-AD'OD. — *Al-Mawâqif*, Le Caire, 1907.

ALI ABD AL-RAZIK. — *Al-Islam wa Oçoul Al-H'okm* (L'Islam et les Principes du Gouvernement), Le Caire, 1925 (1343 de l'hégire).

AMIN AL-RIHANI. — *Moulouk Al-Arab* (Les Princes des Arabes), 2 volumes, Beyrouth, 1924-1925.

ÇADR AL-CHARI'AH. — *Mokhtaçar Al-Waqayag*, Le Caire, 1315 de l'hégire.

AL-CHAHRASTANI. — *Al-Milal wal Nih'al*, Le Caire, 1317-1320 de l'hégire.

AL-DAWANI. — *Al-Aqa'ed Al-Ad'odiyah* (Commentaires par Al-Sialkouti et Cheikh Mohammed Abdou), Le Caire, 1322 de l'hégire.

Fatawa Kibâr Al-Kottâb wal Odaba', Revue *Al-Hilâl*, Le Caire, 1923.

IBN AL-ATHIR. — Le Caire, 1290 de l'hégire.

IBN H'AZM. — *Al-Fiçal fi Al-Milal wal Ahwa' wal Nihal,* Le Caire, 1317-1320 de l'hégire.

IBN KHALDOUN. — *Prolégomènes,* Le Caire, 1327 de l'hégire.

IBN QOTEÏBAH. — *Al-Imâmah wal Siyâsah,* Le Caire, 1325 de l'hégire.

IBN TAÏMIYAH. — *Minhadj Al-Sounnah,* Le Caire, 1321 de l'hégire.

Kachf Al-Assâr, Le Caire.

AL-KAMAL. — *Al-Mosâyarah,* Le Caire.

AL-KASANI. — *Al-Badâ'e,* Le Caire.

KHALDAH ADIB. — *Qamic min Nâr* (Chemise de Feu), traduction du turc par AL-KHATÎB, Le Caire, 1344 de l'hégire.

KHALIL IBN CHAHIN AL-ZAHIRI. — *Zobdat Kachf Al-Mamâlik* (Ed. Ravaisse).

Al-Khilâfah wa Solt'at Al-Ommah : Mémoire turc, traduction par ABD AL-GHANI SANI, Le Caire, 1924.

AL-KHOD'ARI. — *Sirat Al-Kholafa',* Le Caire, 1317 de l'hégire.

Mabsout' Al-Sarkhasi, Le Caire.

AL-MAQRIZI. — *Histoire d'Egypte* (Ed. Blochet).

AL-MARGHAYANI. — *Al-Hidâyah,* Le Caire.

AL-MAS'OUDI. — *Moroudj Al-Dhahab.*

AL-MAWARDI. — *Al-Ahkâm Al-Soultaniyah,* Le Caire, 1909 (1327 de l'hégire) ; traduction française par le Comte LÉON OSTROROG, Paris, 1900 ; une autre traduction française, par FAGNAN, Alger, 1915.

RACHID RID'A. — *Al-Khilâfah* (le Califat), Le Caire, 1341 de l'hégire.

Rad Al-Mohtâr, Le Caire.

AL-TABARI, Le Caire.

AL-TAFTAZANI. — *Charh' Al-Aqa'ed Al-Nasafiyah.*

— *Taqrib Al-Marâm fi Charh Tahdhib Al-Kalâm.*

— *Charh' Al-Talwih,* Le Caire, 1327 de l'hégire.

II. *Ouvrages en langues étrangères*

a) Partie doctrinale

Abdur Rahim. — *The Principles of Muhammadan Jurisprudence,* London, Madras, 1911.

Amir Ali (Sayed). — *The Spirit of Islam,* New rev. ed., London, 1922.

Arnold. — *The Caliphate,* Oxford, 1924.

Christian Cherfils. — *De l'esprit de modernité dans l'Islam,* Paris, 1923.

Duncan B. Macdonald. — *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* London, 1903.

Gallard. — *Essai sur les Mu'tazilites, les rationalistes de l'Islam,* Genève, 1906.

Goldziher. — *Le Dogme et la loi de l'Islam,* traduction de Félix Arin, Paris, 1920.

Ed. Lambert. — *La Fonction du droit civil comparé,* Paris, 1903.

Mahmoud Fathy. — *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (tome I des *Travaux du Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales*), Paris, Geuthner, 1912.

Ed. Montet. — *L'Islam,* Paris, 1923.

C. A. Nallino. — *Appunti sulla natura del « Califatto » in genere e sul « Califatto Ottomano »*, Rome, 1917, 2e éd., 1919, (traductions en français et en anglais).

Sakka (Ahmed). — *La Souveraineté dans le droit public musulman sunnite,* Paris, 1917.

Savvas Pacha. — *Etude sur la théorie du droit musulman,* Paris, 1892.

b) Partie historique

André. — *L'Islam et les races,* 2 vol., Paris, 1922.
— *L'Islam noir,* Paris, 1924.

Alejandro Alvarez. — *Le nouveau droit international public et sa codification en Amérique,* Paris, 1924.

ALYPE (Pierre). — *L'Empire des Négus*, Paris, 1925.
— *La Provocation allemande aux colonies*, Paris, 1915.

ARABI (El). — *La conscription des neutres dans les luttes de la concurrence économique* (*Bibliothèque de l'Institut de Droit Comparé de Lyon*), Paris, 1924.

ARMSTRONG (Harold). — *Turkey in Travail*, London, 1925.

BERG (Van Den). — *Le Hadramout et les colonies arabes dans l'Archipel Indien*, Batavia, 1886.

BEREKETULLAH (Maulavie Mohammed). — *Le Khalifat*, Paris, 1924.

BERNARD (Augustin). — *Le Maroc*, 4e éd., Paris, 1917.

BERTRAND (Louis). — *Devant l'Islam*, 6e éd., Paris, 1926.

BOURGEOIS (Emile). — *Manuel historique de politique étrangère*, 8e éd., Paris, 1922.

BRÉMOND. — *L'Islam et les questions musulmanes au point de vue français*, Paris, 1923.

BRIDGE (John). — *L'impérialisme britannique, De l'Ile à l'Empire* (trad. de l'anglais par le Vicomte Guy de Robien).

BROWNE. — *The Persian Revolution*.

CAETANI. — *Annali dell' Islam*.

LES CAHIERS DU MOIS. — *Les appels de l'Orient*, Paris, 1925.

CHIROL. — *The Egyptian Problem*, London, 1921.

COSTOPOULO (Stavro). — *L'Empire de l'Orient*, Paris, 1925.

CROMER (Lord). — *Modern Egypt*, 1re éd., London, 1908 ; 2e éd., New-York, 1916.

DAYE (Pierre). — *Le Maroc s'éveille*, Paris, 1924.

DEMANGEON (Albert). — *L'Empire britannique*, Paris, 1923.

DUKAGJIN (Basribeg de). — *Le monde oriental et le problème de la paix*, Paris, 1919.

GAILLARD (Gaston). — *Les Turcs et l'Europe*, Paris, 1920.

GANDHI. — *La Jeune Inde* (trad. préfacée par ROMAIN ROLLAND), Paris, 1925.

GAULIS (Berthe-Georges). — *Angora, Constantinople, Londres*, Paris.
— *La France au Maroc*, Paris, 1919.
— *Le Nationalisme turc*, Paris, 1921.
— *La Nouvelle Turquie*, Paris, 1924.

GÉNÈVE (Paul). — *Un Français à Constantinople*, Paris, 1913.

GIRAULT (Arthur). — *Principes de colonisation et de législation coloniale, L'Afrique du Nord*, Paris, 1921.

GOBINEAU (Comte de). — *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1923.

GUÉNON (René). — *Orient et Occident*, Paris, 1924.

GROUSSET (René). — *Le Réveil de l'Asie*, Paris, 1924.

HARDEN (Maxilien). — *France, Allemagne, Angleterre*, 5e éd., Paris, 1924.

HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. — *La Syrie et le Liban en* 1921, Paris, 1922.

HERRIOT (Ed.). — *La Russie Nouvelle*, Paris, 1922.

INSABATO (Dr Enrico). — *L'Islam et la politique des Alliés* (adapté de l'italien par Magali Boisnard), Paris, 1920.

JUNG (Eugène). — *Les Puissances devant la révolte arabe*, Paris, 1906.

— *La révolte arabe*, deux volumes, Paris, 1924-1925.

— *L'Islam sous le joug*, Paris, 1926.

KAMAL-UD-DIN (Kwaja). — *India in the Balance*, Woking.

— *The House Divided, England, India and Islam*, Woking, 1922.

KAMEL PACHA (Moustafa). — *Egyptiens et Anglais*, Paris, 1906.

KAIRALLAH. — *Les régions arabes libérées*, Paris, 1919.

LAMBELIN (Roger). — *L'Egypte et l'Angleterre*, Paris, 1922.

LAMMENS. — *Qoran et Tradition ; comment fut composée la vie de Mahomet*, Extrait des *Recherches de Science religieuse.*

O'LEARY (De Lacy). — *Islam at the Cross Roads*, London, 1923.

LÉVI (Sylvain). — *L'Inde et le Monde*, Paris, 1926.

LYAUTEY (Pierre). — *Le drame oriental et le rôle de la France*, Paris, 1923.

MARRIOTT. — *The Eastern Question, an Historical Study in European Diplomacy*, 3e éd., Oxford, 1924.

ELIOTT-GRINNEL-MEARS. — *Modern Turkey*, New-York, 1924.

MAX MEYERHOF. — *Le monde islamique*, Paris, 1926.

MILNER (Lord). — *England in Egypt*, London, 1892.

MOCK (Jules). — *La Russie des Soviets*, Paris, 1925.

MOHYIDDIN (Ahmed). — *Die Kulturbewegung in modernen Turkentum*, Leipzig, 1921.

MONTET (Ed.). — *De l'état présent et de l'avenir de l'Islam*, Paris, 1911.

MOUKHTAR PACHA. — *La Turquie, l'Allemagne et l'Europe*, Paris, 1924.

MUARRY (Grenville). — *Les Turcs chez les Turcs* (trad. de l'anglais par J. BUTLER), Paris, 1878.

MUIR (Sir William). — *Life of Mohammad from original sources*, 2e *éd.*, Edinburgh, 1923.

— *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, 2e éd., Edinburgh, 1924.

MURET (Maurice). — *Le crépuscule des nations blanches*, Paris, 1925.

ODINOT (Paul). — *Le monde marocain*, Paris, 1926.

D'OHSSON. — *Tableau général de l'Empire ottoman*, Paris, 1788-1824.

PENSA (Henri). — *L'Egypte et le Soudan Egyptien*, Paris, 1895.

PIC (Paul). — *Syrie et Palestine*, Paris, 1924) (reproduction de « *Le Régime du mandat d'après le traité de Versailles* », extrait de la *Revue générale du droit international public*, Paris, 1923).

PINON (René). — *L'avenir de l'entente franco-anglaise*, Paris, 1924.

PITTARD (Eugène). — *Les races et l'histoire*, Paris, 1924.

RÈGLE (Paul de). — *Les bas-fonds de Constantinople*, Paris, 1892.

RENAN. — *Vie de Jésus*, 129 éd., Paris.

— *Discours et conférences*, 7e éd., Paris, 1922.

ROLLAND (Romain). — *Mahatma Gandhi*, Paris, 1924.

RUSSIER et BRENIER. — *L'Indo-Chine Française*, Paris, 1911.

SCHEFER (Christian). — *D'une guerre à l'autre*, Paris, 1920.

SERVIER (André). — *L'Islam et la psychologie du musulman*, Paris, 1923.

SHUSTER (Morgan). — *The Strangling of Persia*, London, 3e éd., 1913.

STODDARD (Lothrop). — *Le nouveau monde de l'Islam*, traduit de l'anglais par ABEL DOYSIÉ, Paris, 1923.

— *Le flot montant des peuples de couleur*, traduit de l'anglais par ABEL DOYSIÉ, Paris, 1925.

VAUX (Baron Carra de). — *Les Penseurs de l'Islam*, 5 volumes, Paris, 1924-1926.

VIBERT (Laurent). — *Ce que j'ai vu en Orient*, 2e éd., Paris, 1924.

VIGNON (Louis). — *Un programme de politique coloniale*, Paris, 1919.

WELLS. — *Esquisse de l'histoire universelle*, traduction par M. EDOUARD GUYOT, Paris, 1925.

WOO (James). — *Le problème constitutionnel chinois* (*Bibliothèque de l'Institut de droit comparé de Lyon*), Paris, 1925.

ZWEMER et WARNERY. — *L'Islam, son passé, son présent et son avenir*, Paris, 1922.

Thèses de Doctorat

AYOUB (Charles). — *Les mandats orientaux*, Paris, 1924.

BERNFELD. — *Le Sionisme*, Paris, 1920.

CIORICEANU. — *Les mandats internationaux*, 1921.

FURUKAKI. — *Les mandats internationaux*, Lyon, 1923.

JOFFRE (Alphonse). — *Le mandat de la France sur la Syrie et le Grand Liban*, Lyon, 1924.

KANJU (Firouz). — *Le Sultanat d'Oman, la question de Mascate*, Paris, 1914.

LIU MOU CHO. — *De la condition internationale de l'Egypte depuis la Déclaration anglaise de* 1922, Lyon, 1925.

SARKESSIANI. — *Le Soudan Egyptien*, Paris, 1913.

(N. B. — On trouvera un bibliographie plus étendue sur chaque pays oriental dans la place consacrée à l'étude de ce pays.)

III. *Revues et Périodiques*

Bulletin de l'Afrique Française.
Die Welt des Islams.
Journal Asiatique.
Journal Officiel (gouvernement égyptien).
Mittheilungen des Seminars für Orientalische Studien.
Oriente Moderno.
Résumé mensuel des travaux de la S. D. N.
Revue du Congrès général musulman du Califat en Egypte (en arabe).
Revue des Deux-Mondes.
Revue générale de droit international public.
Revue hebdomadaire.
Revue de l'histoire des religions.
Revue du monde musulman.
Revue politique et parlementaire.
Revue des sciences politiques.
S. D. N. Journal Officiel.
La Tribune d'Orient (Genève).
Divers journaux quotidiens égyptiens, français et anglais.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Préface par le Professeur Edouard Lambert V

Avant-Propos de l'Auteur XI

PREMIÈRE PARTIE

L'Institution du Califat dans la Doctrine

Exposé Théorique 1

Introduction 3

Le Droit public musulman 3

Position de l'institution du Califat dans l'ensemble du droit public musulman 4

La séparation des pouvoirs et le régime représentatif dans le gouvernement islamique (principes du *consensus*) 5

Théorie musulmane de la Souveraineté 17

Place où les docteurs musulmans traitent l'institution du Califat 19

Fondement juridique de cette institution 21

Critique d'un ouvrage récent 37

TITRE I. — *MODES D'INVESTITURE DU CALIFE* 51

Chapitre I. — Election par la Communauté Musulmane 53

Section I. — Conditions exigées chez les électeurs et les candidats au Califat 53

§ 1. — *Conditions que les électeurs doivent réunir.* 53
Première condition : la justice dans la plénitude de ses conditions 54
Deuxième condition : la science 54
Troisième condition : la sagesse 55
§ 2. — *Conditions que les candidats au Califat doivent remplir* 56
I. Conditions évidentes 56
II. Conditions certaines 58
III. Conditions contestées 61
A. La science 61
B. La sagesse 65
C. La vaillance et le courage 66
D. Le lignage 67
Section II. — Procédure de l'Election 77
A. La détermination individuelle des électeurs 77
B. L'endroit où l'élection doit avoir lieu 80
C. La majorité nécessaire pour être élu 81
D. L'obligation des électeurs d'élire le candidat le plus capable 86
E. La nature de l'acte d'élection 88

CHAPITRE II. — NOMINATION PAR LE CALIFE PRÉDÉCESSEUR 97
Section I. — Conditions de la nomination 101
A. En ce qui concerne le Calife disposant 101
B. En ce qui concerne le bénéficiaire de la disposition 103
Section II. — Effets de la nomination 108
A. Effets vis-à-vis du Calife disposant 108
B. Effets vis-à-vis du bénéficiaire de la disposition. 109
C. Effets vis-à-vis de la Nation 110

TITRE II. — *FONCTIONNEMENT DU CALIFAT* 117

CHAPITRE I. — ETENDUE DE L'AUTORITÉ DU CALIFE QUANT AU LIEU ET QUANT AUX PERSONNES 119
Section I. — Etendue de la walâya du Calife quant au lieu 119
§ 1. — *Unité du Califat* 120
§ 2. — *Exclusivité du Califat* 126

Section II. — Etendue de la walâya du Calife quant aux personnes 130
§ 1. — *Les Musulmans dans l'Empire*............ 130
§ 2. — *Les Non-Musulmans dans l'Empire*........ 132

Chapitre II. — Exercice de la walaya du Calife...... 137

Section I. — Attributions de la walâya du Calife...... 138
§ 1. — *Attributions religieuses* 141
A. Maintien de la Foi.......................... 144
B. La Guerre Sainte............................ 145
C. L'aumône 150
D. La prière et le jeûne....................... 151
E. Le pèlerinage 153
§ 2. — *Attributions politiques* 154
I. Pouvoir exécutif 155
A. Sécurité intérieure et extérieure........... 156
B. Administration 157
C. Gestion financière 166
II. Pouvoir judiciaire 168
A. Nomination et révocation du juge.......... 169
B. Fonction du juge —........................ 170

Section II. — Limites de la walâya du Calife.......... 171
§ 1. — *Principes qui limitent le pouvoir du Calife.* 172
I. Excès du pouvoir............................ 173
II. Abus du pouvoir 175
§ 2. — *Garanties pour l'application de ces deux principes* 179
I. Droit de donner conseil..................... 180
II. Droit de contrôle 183

TITRE III. — *FIN DU CALIFAT*..................... 188

Chapitre I. — Causes d'Extinction provenant de la Personne du Calife 189

Section I. — Causes d'Extinction qui n'entraînent pas la déchéance 189
§ 1. *La mort du Calife*.......................... 189
§ 2. — *L'abdication du Calife* 192

Section II. — Causes d'Extinction qui entraînent la déchéance du Calife 194
§ 1. — *Déchéance par lésion morale* 195
§ 2. — *Déchéance par lésion physique* 199
I. Défauts des sens 199
II. Défauts des membres du corps 200
III. Défaut de la liberté d'action 201

CHAPITRE II. — CAUSES D'EXTINCTION IMPUTABLES AU RÉGIME 205
(*Théorie du Califat Irrégulier*)

Section I. — Comment s'impose le Califat irrégulier.. 210
§ 1. — *Califat à base de force*.................... 210
I. Comment s'établit-il ?......................... 210
II. A quel moment le Califat de force devient-il légitime ? 215
§ 2. — *Califat à base d'opportunité*............... 219
I. Les cas d'établissement du Califat d'opportunité 219
A. Investiture d'un Calife qui ne réunit pas les conditions de capacité nécessaires.......... 220
B. Maintien d'un Calife qui ne réunit pas les conditions nécessaires 221
C. Investiture d'un Calife qui ne réalise pas les traits essentiels du Califat.................. 222
D. Maintien d'un Calife qui ne réalise plus les traits essentiels du Califat.................. 224
II. Caractère obligatoire du Califat d'opportunité. 225

Section II. — Comment fonctionne le Califat irrégulier et comment il prend fin......................... 227
§ 1. — *Comment il fonctionne*...................... 227
I. Attributions du Calife........................ 227
A. Nomination des délégués.................. 228
B. Exercice des attributions politiques et religieuses 228
C. Nomination d'un successeur 229
D. Exercice du pouvoir dans la limite de la Loi. 230
II. Devoirs de la Nation........................ 232
A. Devoir d'obéissance 233
B. Devoir d'assistance 233
III. Traits essentiels du Califat................. 234

§ 2. — *Comment le Califat irrégulier prend fin (et comment se rétablit le Califat régulier)* 237
I. — Califat de force 237
A. Le Calife de force remplit les conditions de capacité nécessaires et assure les traits essentiels à l'existence du Calife régulier........ 239
B. Le Calife de force remplit les conditions de capacité nécessaires, mais ne réalise pas les traits essentiels 240
C. Le Calife de force ne remplit pas les conditions de capacité nécessaires, mais réalise les traits essentiels 240
D. Le Calife de force ne remplit pas les conditions nécessaires et ne réalise pas non plus les traits essentiels 241
II. — Califat d'opportunité 241
A. Le Calife d'opportunité ne remplit pas les conditions de capacité nécessaires, mais il réalise les traits essentiels........................ 243
B. Le Calife d'opportunité remplit les conditions de capacité, mais ne réalise pas les traits essentiels 244
C. Le Calife d'opportunité ne remplit pas les conditions de capacité, et ne réalise pas non plus les traits essentiels........................ 244

DEUXIÈME PARTIE

L'Institution du Califat dans la Pratique 247
Son évolution historique 249

TITRE I — *LE PASSE* 253

CHAPITRE I. — PÉRIODE DU CALIFAT RÉGULIER 255
Section I. — Les Origines. — L'Islam du vivant du Prophète 256
§ 1. — *L'Islam à la Mecque : il constitue un système purement religieux* 256
§ 2. — *L'Islam à Médine : il devient un système principalement religieux et accessoirement politique* 261

I. — Comment le Prophète s'est mis à la tête d'un gouvernement, forme de ce gouvernement 262
II. — Caractéristiques du gouvernement du Prophète 267
A. Réunion de la religion et de la politique.... 267
B. Application des principes du droit musulman 269
C. Unité de l'Islam 272

Section II. — Période des quatre premiers Califes : l'Islam devient un système politique autant que religieux 275
§ 1. — *Comment est née la conception du Califat*.. 275
I. — Conception du Califat par le Prophète... 276
II. — Conception du Califat par les Compagnons. 279
§ 2. — *Forme et caractéristiques du gouvernement des quatre premiers Califes*.................. 286
I. — Forme de ce gouvernement................ 287
II. — Caractéristiques du gouvernement des quatre premiers Califes 290
A. Réunion des attributions religieuses et politiques 290
B. Application des principes du droit musulman 291
C. Unité de l'Islam 293

CHAPITRE II. — PÉRIODE DU CALIFAT IRRÉGULIER (*l'Islam devient un système principalement politique et accessoirement religieux*) 295

Section I. — Période de grandeur.................. 296
§ 1. — *Les Ommayades* 296
I. — Forme du gouvernement islamique........ 297
II. — Caractéristiques du gouvernement islamique 298
A. Réunion des attributions religieuses et politiques 298
B. Application des principes du droit musulman 298
C. Unité de l'Islam.......................... 299
§ 2. — *Les Abbasides jusqu'à Al-Ma'moun*.......... 300
I. — Forme du gouvernement islamique........ 301
II. — Caractéristiques du gouvernement islamique 303
A. Réunion des attributions religieuses et politiques 303
B. Application des principes du droit musulman 305
C. Unité du monde musulman.................. 307

Section II. — Période de décadence.................. 309
§ 1. — *Les Abbasides depuis Al-Mo'taçem jusqu'à la chute de Bagdad* 310
I. — Forme du gouvernement islamique........ 310
II. — Caractéristiques du gouvernement islamique 311
A. Réunion des attributions religieuses et politiques 311
B. Application des principes du droit musulman 312
C. Unité du monde musulman................. 313
§ 2. — *Les Abbasides au Caire*..................... 315
I. — Forme du groupement islamique.......... 316
II. — Caractéristiques du gouvernement islamique 316
A. Réunion des attributions religieuses et politiques 316
B. Application des principes du droit musulman 318
C. Unité du monde musulman 318
§ 3. — *Le Califat Ottoman* 319
I. — Forme du gouvernement islamique........ 322
II. — Caractéristiques du gouvernement islamique 322
A. Réunion des attributions religieuses et politiques 322
B. Application des principes du droit musulman 323
C. Unité du monde musulman................. 325

TITRE II. — *LE PRESENT* 331

CHAPITRE I. — REVUE RAPIDE DES PAYS MUSULMANS DANS L'ÉTAT ACTUEL 335

Section I. — Pays de langue arabe 336
§ 1. — *Pays arabes ou arabisés* 336
I. — L'Egypte et le Soudan...................... 337
A. Aperçu historique 337
B. Etat social et politique 340
II. — La Syrie et la Palestine 347
A. Aperçu historique 347
B. Etat social et politique 349
III. — La Mésopotamie 359
A. Aperçu historique 359
B. Etat social et politique 361

IV. — L'Arabie propre 364
A. Aperçu historique 364
B. Etat social et politique (A) le *Hidjaz* ; B) le *Nedjd* ; C) l'*Acir* ; D) le *Yémen* ; E) zône d'influence anglaise) 367
§ 2. — *L'Afrique du Nord, Pays berbères* 378
I. — Aperçu historique 378
II. — Etat social et politique 388
A. Le Maroc 388
B. L'Algérie 392
C. La Tunisie 398
D. La Tripolitaine 400

Section II. — Pays non-arabes 402
1. — *Pays touraniens* 403
I. — Aperçu historique 403
II. — Etat social et politique 408
A. La République Turque 408
B. Autres pays touraniens musulmans (A) la Russie Musulmane; B) l'Asie Centrale Musulmane; C) l'Extrême-Orient Musulman ; D) les Musulmans dans les Balkans et dans l'Europe Orientale) 412
§ 2. — *Pays iraniens* 415
I. Aperçu historique 415
II. — Etat social et politique 418
A. La Perse 418
B. L'Afghanistan et le Belouchistan 423
§ 3. — *Pays hindous* 427
I. — Aperçu historique 427
II. — Etat social et politique 432
A. L'Inde 432
B. L'Insulinde 437
§ 4. — *L'Islam noir* 439
I. — Aperçu historique 439
II. — Etat social et politique 443
A. L'Afrique noire 443
B. L'Abyssinie 447

CHAPITRE II. — FACTEURS POLITIQUES DE RENAISSANCE QUI TRAVAILLENT LES PAYS MUSULMANS A L'HEURE ACTUELLE 453

Section I. — Facteurs internes 453

§ 1. — *Mouvements nationalistes* 454

I. — Le mouvement nationaliste en Egypte.... 455

II. — Le mouvement nationaliste en Turquie... 465

III. — Le mouvement nationaliste en Perse...... 474

IV. — Le mouvement nationaliste dans l'Inde.... 478

§ 2. — *Mouvements raciaux* 486

I. — Le panarabisme 486

A. Historique 486

B. La doctrine du panarabisme, ses possibilités d'avenir 491

II. — Le pantouranisme 495

A. Historique 495

B. La doctrine du pantouranisme, ses possibités d'avenir 499

§ 3. — *Mouvements d'une portée universelle*....... 504

I. — Le panislamisme 504

A. Historique 504

B. La doctrine du panislamisme, ses possibilités d'avenir 509

II. — Le panorientalisme 513

A. Historique 513

B. La doctrine du panorientalisme, ses possibilités d'avenir 517

Section II. — Facteurs externes (politique des Puissances occidentales) 520

§ 1. — *L'Asie Orientale (le Proche Orient)* 520

I. — Politique de l'Angleterre 520

II. — Politique de la France 523

III. — Politique de la Russie 524

IV. — Politique de l'Italie 526

§ 2. — *L'Asie Centrale* 527

I. Politique de l'Angleterre 528

II. — Politique de la Russie 529

§ 3. — *L'Afrique* 531

I. — Politique de l'Angleterre 532

II. — Politique de la France 532
III. — Politique de l'Italie 533

TITRE III. — *L'AVENIR* 535

CHAPITRE I. — LES DIVERSES VUES DE L'AVENIR.......... 537

Section I. — Partis extrémistes.................... 538
§ 1. — *Partis réactionnaires et conservateurs*...... 538
I. — Représentants scientifiques 540
II. — Représentants politiques 541
§ 2. — *Partis révolutionnaires et assimilateurs*.... 542
I. — Représentants scientifiques 543
II. — Représentants politiques 546

Section II. — Partis modérés (évolutionnistes) 550
§ 1. — Evolutionnistes religieux 551
I. — Représentants scientifiques 552
II. — Représentants politiques 555
§ 2. — *Evolutionnistes laïques* 558
I. — Théoriciens de l'évolutionnisme cherchant une conciliation entre le droit musulman et les suggestions de la science sociale moderne.. 560
II. — Partisans politiques de l'évolutionisme.... 566

CHAPITRE II. — LES GRANDES LIGNES D'UN PROGRAMME D'AVENIR 569

Section I. — Résumé des constatations de cette étude.. 569

Section II. — Application pratique des conclusions précédentes 572
§ 1. — *Réunion des attributions religieuses et politiques* 573
I. — Constitution de l'organisme religieux...... 574
A. Le Calife 574
B. L'Assemblée Générale du Califat........... 574
C. Le Conseil Suprême du Califat............ 574
II. — Attributions de l'organisme religieux...... 575
A. Le Calife 576
B. L'Assemblée Générale 576
C. Le Conseil Suprême 576

§ 2. — *Application des principes du droit musulman* 578
I. — Phase scientifique 580
II. — Phase législative 582

§ 3. — *Unité du monde musulman* ....— 584
I. — Possibilité pratique d'instituer une Société des Nations orientale 586
II. — Grandes lignes d'une Société des Nations orientale ; moyens pratiques d'arriver à sa réalisation 596

BIBLIOGRAPHIE 608